

13.

هذا
هو الكتاب المستطاب
المسمّى بشرح الفصوص
للمعلم الثاني ابي نصر
الفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اتانا فيوضات المهيات بالقضاء السابق على القدر
وابدع جواهر العقول ونفوس القوى لسابق امره كلمح بالبصر
احكم نظام العالم بسائر حكمته على ابلغ وجه واحسن صور واحاط
علمه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني والصور والصلوة على
نبينا محمد افضل من اوتي الحكم من البشر صلوة نامية ما توارد
على الهيولى الاعراض والصور **وبعد** فلما شهدت العقول السليمة و
الطباع المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا وابهة وجمالا خصوصا
للعلم المسمى بالحكمة النظرية المشرفة بتحصيلها القوة البشرية الكاملة
لمعرفة الحقائق الخارجية المبتدئة من بدايتها وانتظام سلسلة اسباب
الاعيان المنتهية الى غاياتها وجب على كل عاقل ان يطلبه ويحصله حتى يتنعم
بالسعادة القصوى الاخروية من حصله فقد اغتنم بالسعادة ومن ضيعه
فقد خسر الدنيا والآخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكماء
المتألهين فخر صنوف اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا تسمح بمثله

الاعصار في بيان المعاني ولا يأتي بقرينه الفلك الدوار في ابانة المعاني التي
اسس القواعد الى ان لقب بالمعلم الثاني الشيخ الاجل **ابي نصر الفارابي**
شكر الله سعيه وارضاه وجعل اعلى الفراديس منقلبه ومثواه كتابا فيه شفا
من امراض الجهالات ونجاة من اسقام الخيالات حاويا بالجواهر كلها كالفصوص ومحتويا
على كلمات تجري مجرى النصوص شاملا لمباحث جليلة متعالية ان
ينالها التفحص الفكري ومطالب نبيلة عالية يجب في اصابتها الحدس
القوي تحيرت العقول في عويصاتها وعجزت الافهام عن حل مشكلاته كنوز معانيه
في صخور عباراته مخزونة ورموز حقايقه في دقايق اشاراته مبطونة ما حل
الى الآن ان البيان عقد معضلاته وما فتحت ايدي الافكار بعد ابواب مغلقه ثم
صعّر ابن نكاته في خبايا الاحتجاب مقصورة ولطايف معانيه تحت حجب الالفاظ
مستورة فامرت ان اكشف عن وجوه مخدراته نقابها وامبط عن حجال خرائد
حجلتها فشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يشرح طويات متونه ويظهر مخبيات
كنوزه ويهدي الى سواء السبيل ويخلو عن الاختصار والتطويل وضمنته جميع ما
يحتاج اليه من تبيين ما فيه اوله وغلبه واوردت ما ادى اليه نظري القاصر
او سنح لخاطري الفاتر وجمعت في حل بعضها للنقل من الفحول كما يقال لحاف
جهود الذين عرفوا الحق بالرجال والتزمت ايراد الفاظه ممزوجا بما سنح لي من
الزوايد تسهيلا للامر على الناظر وتكثيرا للفوايد وارجو من اعيان الاذكياء ان
ينظروا فيه بعين الرضا وان لا يبادروا الى انكار ما فيه قبل حق النظر فيه و
استكشافه فلما فرغت بنيانه واتقنت اشيد عنوانه باسم من سمت منزلته

فوق السماء ورسم من علت مرتبته اعلام الهدى اعني رفيع حضرة من شرح الله صدره
للاسلام واوضح طويته بانوار اسرار الوحي والالهام واتاه الحكمة والحكم صبيا
واعطاه الملك والدين صغيرا ومحضه عن سوء الخلق والاثم وزاده بسطة في
العلم والجسم نصب رايات الشريعة بيمن تقويته ونضر رياض الحكمة بتحسين تربيته
اجمال الكمال وتفصيله جمال الجلال وتفضيله سلطان المشارق والمغارب
برهان المطالب والمآرب فياض سجال اللطف على الخلايق وهاب عظام النعم
والدقايق (له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر) الغازي
في سبيل الله المجازي لمن اتخذ الهه هواه ظل الله على العالمين غياث الحق
والسلطنة والدين الواثق بالله الملك المستعان ابو المظفر سلطان يعقوب بهادر
خان لا زال ناصر العباد الله وحافظ البلاد الله اللهم شرف صدره بمراعاة
قلوب المساكين ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين وخلد ظلال معدلته
بكلاءة القديم وتقبل منا انك انت السميع العليم وها انا اشرع في المرام و
اقول مستعينا بالحكيم العلام (الحكيم بالحقيقة هو الحق الاول الواجب
بالذات اذ هو كامل المعرفة لذاته والحكمة عند المحققين تقع على العلم التام
وكل ما سوى واجب الوجود فهو اذا كان ناقصا بالنسبة الى علمه تعالى فلا حكيم
حقيقة الا هو **واما** الحكيم في العرف فهو من عنده علم الحكمة الذي هو
معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية يعني
انه علم بجميع الاحوال التي موضوعاتها الحقايق الخارجية على وجه تكون تلك
الحقايق عليه في حد ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الادوار والاوضاع

بمقدار تفي به الطاقة الانسانية وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون بجميع
احوال جميع الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم استغناؤه وعدم تحققه لاحد
بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الانسانية ولما
كان العلم يتغير بانقسام المعلوم والموجودات الخارجية تنقسم الى ما يكون وجوده بقدرتنا
واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لا جرم انقسمت الحكمة ايضا الى قسمين احدهما
العلم باحوال الموجودات التي لقدرتنا واختيارنا تاثير في وجودها وتسمى
حكمة عملية وثانيهما العلم باحوال الموجودات التي لا يكون لقدرتنا تاثير
فيها وتسمى حكمة نظرية وهي على ثلثة اقسام لان ما لا يتعلق بقدرتنا اما ان
لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده او يكون وحينئذ اما ان لا يكون تلك
المخالطة شرطا لتعقله او يكون الاول هو العلم الالهي وهو العلم الاعلى والثاني
هو الرياضي وهو العلم الاوسط والثالث هو الطبيعي وهو العلم الاسفل هذا
وفيه نظر لانه قد يبحث في العلم الاعلى عن امور تكون مخالطة المادة شرطا
لوجودها كالحركة والسكون والكميات والكيفيات ولانه قد يبحث في علم الهيئة
الذي هو من العلم الاوسط عن كروية الافلاك والعناصر فيجب ان لا تكون تلك
المخالطة شرطا لتعقلها على ما يقتضيه التقسيم فيلزم ان لا يبحث عنها في العلم
الاسفل لان المبحوث عنه فيه يجب ان تكون المخالطة شرطا لتعقله وقد بحث
عنها فيه كما لا يخفى **ويمكن** ان يجاب عنه اما عن الاول فبان نقول ان ما يجب
ان لا تكون المخالطة شرطا لوجوده هو محمولات ذلك العلم لا موضوعاته
لان منها ما هو بري عن المادة وعلايقها مطلقا كالواجب تعالى والملائكة على

ومنها ما هو بخلاف المادة مخالطة السبب المقوم كالصورة ومنها ما يوجد في المادة
وفي غيرها كالعلية والوحدة ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة
والسكون في الكميات والكيفيات وليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد
من المادة بل نحو الوجود الذي لها اي وجودها اي قسم من اقسام الوجود الجوهري
او العرضي ولا شك ان نحو وجودها الذي اثبت لها في هذا العلم وهو الوجود
الخارجي العرضي لا يتوقف على المادة فالاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم يجب
ان لا تكون مستفادة من المادة واما الموضوعات فيجوز ان يكون مستفادة منها
وان لا تكون منها **فان قيل** كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة و
المحمول لا يكون محتاجا اليها مع انه يجب ان يكون مساويا لها **قلنا** لا يجب مساواته
له بل يجوز ان يكون اعم منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم كما في قولنا الصلوة
واجبة فان الواجب اعم من الصلوة لتناوله الزكوة والحج وغيرهما لكن لا يتجاوز عن
فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه واما عن الثاني فبان نقول لا نسلم
ان علم الهيئة المجسمة من العلوم الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية كالطب لان
الطبيعي لا ينظر الا في الاحوال التي من جهة المادة والطب والهيئة المجسمة ينظران في
الاحوال التي لاجل المادة ايضا لكن باعتبار خصوصية هي الصحة والمرض في الافلاك
او غير ذلك فلا ينفكان عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها تبحث
عن احوال الخطوط والسطوح وغيرها التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان
العقل يمكنه ان يتعقل المقدار بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان
البعد موجود في الخارج مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استقصاء في النظر

والتامل حتى ينكشف له ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف يستلزم
في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانه اما ان يكون متعلقا بما يختص
بواحد يصلح حاله به كالعلم بمحاسن الاخلاق ورذائل الاوصاف فهو علم الاخلاق
وفائدته تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل واما ان يكون متعلقا
بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله فهو علم تدبير المنزل وغايته انتظام
المصلحة التي بين الزوج وزوجته والولد ووالده والعبد ومالكه او يكون متعلقا
بما تصلح به الامور المتعلقة باهل المدينة وينتظم به حالهم فهو الحكمة
المدنية وحكمها ان يتعاون الناس على ما يتعلق بمصالح الابدان وبقاء
نوع الانسان وقد يقسم هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس
والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة هذه جملة اقسام الحكمة
التي من يؤتها فقد اوتي خيرا كثيرا **قيل** ان الحكمة العملية مركبة من العلم و
العمل فان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج
الانسان الى كماله الممكن في جانبي العلم والعمل **ويرد** عليه انه لا يلزم من
عدم حصول كمال الانسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم والعمل وانما يلزم
ذلك ان لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس كذلك بل الحق ان الحكمة
بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم التي هي من كمال القوة النظرية
لكن الادراكات التي في قسمها الاخير ليست مقصودة بذواتها بل يتوسل
بها الى استكمال القوة العملية بالاخلاق المرضية والصفات الحميدة واما
قولهم الحكمة خروج النفس الخ فليس تعريفا لعلم الحكمة بل هو تعريف لنفسها

كما صرح به هذا القائل ايضا والكلام في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة
واعلم ان النزاع في ان الوجود هل هو زائد على الماهية ام لا ينبغي ان يكون في حقيقة
الوجود التي هي المسمى بالوجودات الخارجية التي بها تتحد الماهية بمفهوم
الموجود وهي منشأ انتزاع المفهوم الاعتباري من الموجودات الحقيقية المسمى بالفاظ
بمعنى وجود (لا في نفس هذا المفهوم لان الشك في كونه زائدا مستبعد ممن هو في
مرتبة التحصيل فكيف بالفحول من العقلاء فالحكماء القائلون بكون الوجود عين الواجب
ارادوا به ان الامر الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عن ذاته يعني نفس
ذاته تعالى بذاته لا بسبب انضمام امر آخر اليها مصداق للآثار الخارجية
بخلاف الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك بل بسبب ضميمة باعتبار انتسابها
الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما انه زائد
على الممكنات) (قال الشيخ في تعليقاته الوجود في كل ما سواه غير داخل في
ماهيته بل طار عليها من خارج ولا يكون من لوازمه فانه هو الواجب
او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه

بسم الله الرحمن الرحيم

(الامور التي قبلنا) يعني الموجودات التي تقرب منا (لكل) واحد (منها
ماهية) لها مرتبة المعروضية بالقياس الى الوجود (وهوية) وهي تطلق على الحقيقة
الجزئية وعلى الوجود الخارجي ايضا لكن المراد هاهنا الوجود (وليست ماهيته
عين هويته ولا داخلة في هويته ولو كانت ماهية الانسان) مثلا (عين هويته
لكان تصورك ماهية الانسان تصور الهوية) لان اتحاد المعلومين يستلزم اتحاد العلم

(فكنت اذا تصورت ما الانسان) اي ماهيته (تصورت هو الانسان) اي هويته (فعلمت
وجوده) وملخصه ان ماهية الانسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان
هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا ما نتصور الانسان ولا نخطر ببالنا معنى
الوجود وحيثيته اما الوجود الخارجي فظاهر واما الوجود العقلي فلان تعقل
الانسان لا يستلزم تعقل تعقله **فان قيل** لا نسلم ان تعقل الماهية ينفك
عن وجودها فان تعقل الماهية هو بعينه تعقل الوجود **قلنا** لو كان كذلك
لكنا نشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا نتعقل كثيرا
من الماهيات ونشك في وجودها (و) ايضا لو كانت الماهية عين الهوية (لكان كل
تصور للماهية يستدعي تصديقا بوجودها) لان تصور الماهية على هذا التقدير
هو بعينه تصور الوجود فكما ان تصور العقل مثلا يكفي في العلم بانه عقل من غير
استعانة بشيء اذ ثبوت الشيء لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفي في العلم بكونه موجودا
لانه عينه على هذا الفرض وليس كذلك اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة
المقدمات ولم يبين استحالة كون الماهية داخلة في الهوية مع ان الدعوى
شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذي سنذكره في استحالة كون الهوية داخلة
فيها لانه يجري فيها بعينه والدليلان المذكوران انما يتمان اذا كانت
الماهية متصورة بكنهها اما الدليل الاول فلانه اذا كانت متصورة بالوجه جاز
ان يكون العلم بالماهية بالوجه هو العلم بالوجود كذلك وعدم خطور الوجود في العقل
بالوجه عند تصورنا الماهية بالوجه ممنوع واما الدليل الثاني فلانه لو لم تكن
الماهية متصورة بكنهها جاز ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان لا نصدق

بوجودها لانه غير معلوم لنا بخصوصه فان تصور الانسان بوجه الضحاك مثلا
ان يعلم خصوصيته ذات الانسان لا يستلزم العلم بانه انسان ضرورة (ولا
يمكن ايضا ان يكون الهوية (داخلة في مهية هذه الاشياء والا لكان الوجود
مقوما لا يستكمل تصور المهية دونه) وليس كذلك اذ المهيات المعقولة يتم
تصورها بدون الوجود واعتباره فلا يكون جزءا لشيء منها **فان قيل** المقصود
ان الوجود خارج عن جميع المهيات الممكنة وما ذكرتم في بيانه لو تم لدل على
ان الوجود زائد على المهيات المتصورة فلا ينطبق الدليل على الدعوى **قلت**
لا شك ان المهيات الممكنة تستند الى فاعلها من حيث انها موجودة لا
من حيث هي هي فان الانسان من حيث انه موجود مستند الى الفاعل لا من حيث
انه انسان فالفاعل يربط الوجود بها ونحو نسبته اليها وظاهر ان انتساب
المهيات الى الفاعل على وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود
اليها فاذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبت في الكل (و) ايضا لو كان الوجود
داخلا في المهية (يستحيل رفعه عن المهية توهما) اي لما امكن ان يتوهم
رفع الوجود مع بقاء المهية كالواحد للاثنين اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاع
الواحد مع بقاء ماهية الاثنين وليس كذلك وقد يقرر ذلك بان ارتفاع الجزء
هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع اخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشيء عن
نفسه **وفيه نظر** لان العلة علة لعدم المعلول ولا شك ان الجزء علة
لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه وايضا العقل الصريح يحكم بصحة قولنا عدم
الجزء فعدم الكل فيكون بينهما تقدم وتأخر ذاتي على ان الكل كالاثنين اذا وجد

يكون هناك موجودات ثلثة متغايرة بالذات قطعا الكل من حيث هو
كل وكل واحد من الوحدتين فاذا انتفى واحد من تينك الوحدتين انتفى موجود
من تلك الموجودات الثلثة وهما الكل من حيث هو كل وواحد من جزئيه
فهناك عدمان متحققان متغايران بالذات فلا يكون احدهما هو الآخر
بل السر فيه ان الجزء علة لتحصيل ذات الكل من حيث هو وبه قوام
الكل اعني انه داخل في ذاته ومن المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل
بدون ما لا يتحصل تلك المهية ولا تتقوم من حيث هو الا به بخلاف العلل
الاخر واللوازم اذ ليس لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي هي بل
انما تكون خارجة عنها فيصح ان يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات (و)
ايضا لو كان الوجود جزءا من المهية (لكان قياس الهوية من الانسان مثلا
قياس الجسمية والحيوانية وكان الشأن في الامر كما ان من يفهم الانسان انسانا) ما
يتصوره بكنهه وذاته لا يشك في انه جسم او حيوان اذا فهم الجسم او الحيوان
لان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له ضروري عند اخطار الذاتي في العقل (كذلك
يجب ان لا يشك من يفهم ذات الانسان في انه موجود) وليس كذلك بل يشك ما
لم يقم حس او دليل) فلا يكون الوجود جزءا من الانسان وتلخيص هذا الدليل انه
لو كان الوجود جزءا من المهية لوجب ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند
تصورها وليس كذلك وفي الادلة المذكورة في نفي كون الوجود جزءا للمهية
نظر اما الاول فبان نقول ان اريد بقوله لا يستكمل تصورها انها لا تحصل
بكنهها في العقل بدون الوجود فنفي التالي مسلم وان اريد بها انها لا تحصل

في العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة واما الثاني فلانه ان اريد بقوله يستحيل رفعه الى انه يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية بالكنه فنفي التالي ممنوع وان اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه او بالوجه فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور الماهية حينئذ على وجه يكون الوجود ملحوظا معها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشأ استحالة هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانه انما يتم ان لو كانت الماهية متصورة بكنهها اذ لو لم تكن كذلك جاز ان يحصل لنا الشك في كونها موجودة لانها اذا لم تكن متعقلة بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها (فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات) متفرع على الادلة التي ذكرت لنفي الجزئية واذا لم تكن من جملة المقومات وقد بين انه ليس عينا لها (فهو من العوارض) لان كونه غير مباين لها وعدم كونه معروضا لها ظاهر **فان قيل** لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض لان ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتاخر يلزم توقف الشيء على نفسه وان كان غيره ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل **قلنا** ان عروض الوجود للماهية وزيادته عليها في نظر العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا او خارجيا

وان كانت لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب اليها الوجود فيجده زائدا عليها عارضا لها ويجعل الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه والا يلزم المحال المذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض (اللازمة) لانه يمتنع بديهة بقاء الماهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود لم تبق الماهية فيكون لازما **لا يقال** فحينئذ يلزم تقدم الوجود على الماهية لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ الوجود عارض لها **لانا نقول** لا يلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليها غاية ما انه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لا يحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والماهية مثلا زمان لا يتقدم احدهما على الآخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما تقدم وتاخر ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم وتاخر ذاتي فلا يخلو اما ان تكون الماهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لا جائز ان تكون الماهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان انسانا فوجد اذ التقدم الذاتي بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتاخر المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه متقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفا والمعدوم الصرف لا يكون انسانا ولا متقدما على الوجود بل هو لا شيء محض يسلب عنه جميع المفهومات ولا جائز ايضا ان يكون الوجود متقدما عليه لانه لو كان متقدما عليه فلا يخلو اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه او باعتبار ثبوته للماهية لا جائز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والا لزم

يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود
اذا صار موجودا في نفسه لم يمكن ان يكون جوهرا لانه امر ضعيف بل عرضا فيمتنع ان
يصير وصفا للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الموجودة في حد نفسها للموصوف
فرع على ثبوت موصوفها بذاته فالموصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدور
وان كان ثابتا بغيره ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يمكن ايضا ان يكون تقدمه
على المهية باعتبار ثبوته للمهية والا لزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا
وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا و
قولنا فصار انسانا يقتضي ان لا يكون انسانا في تلك المرتبة فيثبت ان ليس الا
تقدم الوجود على المهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا والمهية
ثانيا بان يحكم بانه وجد فصار انسانا لا انه وجد الانسان فصار انسانا حتى
يثبت فيه كما يقال ان الجسم لكنا بشرط الحساس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لا يمكن
الا عارضا مرتبطا بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره مثل اعتباره معروضه فلو لم
يتقدم على الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد يقتضي ارتباط
الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان غيره فان كان مبهما يصير
بضميمة الوجود معينا او لا يكون فان كان الاول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب امر
خارج عنه عارض له وهو باطل لان ذلك التغير لا يمكن الا من امر داخل كالفصل
بالقياس الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق فيه صار
نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذي هو داخل لا
بالوجود الذي يثبت انه زائد وان كان الثاني يلزم ان يثبت ان اثبات كونه الانسان

عن وجود غيره لا عن وجود نفسه فتدبر وايضا الوجود من الصفات الاعتبارية المتأخرة
عن الماهية فلو تقدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها و
هو محال **فان قيل** ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها
قلنا الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية
والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه **فان قلت** اذا جاز ان
يكون وصف لشيء متقدما عليه في الجملة فليجز ذلك في الاوصاف الاعتبارية
ايضا **قلت** ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل في وجودها
بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والشكل امكن للعقل ان يعتبر
تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التي في وجودها
محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن
تقدم الوجود على المهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحق وان
امتياز بعضها عن بعض بعوارض مسماة في المشهور بالماهيات كما نقول ان حقيقة
الانسان مثلا هو الوجود ويمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق على عكس
مذهب الجمهور واما على مذهب المشهور بين القوم فلا (وبالجملة ليس) الوجود
(من اللواحق التي تكون بعد الماهية) لما بينا الغافل يتوهم من هذا الكلام ان الوجود
من الاعتبارات المتقدمة على المهية لان فيه نفي ان يكون الوجود بعد المهية
وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد المهية ان يكون قبلها الذي يجوز ان يكون
معها كما سبق وانما نفى كونه بعد المهية ولم ينف كونه قبلها لان الذي يتبادر الى الوهم
تأخره عن المهية لانها معروضة له فنفى البعدية لئلا يقع غلط ولما بين ان

الوجود على الماهية الممكنة اراد ان يثبت موجودا هويته ووجوده عين ذاته
فقال (وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته ويلزمه واما ان يلحق عن غيره)
لان لحوق الشيء للشيء امر ممكن في نفسه فلابد له من علة فعلته اما نفس الذات
او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي تلحق الشيء عن ذاته
لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يلحقه قبل الوجود او يلحقه بعده لا جائز
ان يلحقه قبل الوجود (لانه محال ان يكون الذي لا وجود له) سواء اعتبر معه صالحا
ان يعرض له الوجود (او لا يلزمه شيء يتبعه في الوجود) لان استفادة الموجود
وجوده من المعدوم الصرف بديهية الاستحالة **فقيل** لو تم ذلك لزم ان لا
تكون الماهيات الممكنة قابلة لوجوداتها لان بديهة العقل حاكمة بان ما لا وجود
له لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالايجاد والافادة او
بالقبول والاستفادة **واجيب** عنه بان قابل الوجود مستفيد له فلا بد
ان يعتبر العقل معرى عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم ايضا حتى
لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان في وجود نفسه او وجود
غيره فانه يستحيل ان لا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة الايجاد والتاثير متأخر
عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد هذا **واعلم** ان كلام الناقض مبني
على ان قبول الماهية للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون للماهية
ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها عروض الاعراض لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول
بذلك الوجه لا يتصور الا اذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولا شك
ان الماهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها

لان الوجود امر يحصل منها بعد ثبوتها فحينئذ نقول ان اراد الناقض بقوله لزم
ان لا تكون الماهية قابلة للوجود القبول بالمعنى الذي ذكرنا فالملازمة مسلمة
وبطلان التالي مم وان اراد القبول في نظر العقل بمعنى انه لا يمكن العقل ان يجد
بينهما نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة مم
(فمحال ان يكون الماهية) الصالحة لان يعرض لها الوجود (يلزمها شيء حاصل
ويحصل منها امر موجود) (الا بعد حصولها) لان التاثير لا يتصور الا من الموجود
ولا جائز ايضا ان يلحقه بعد الوجود واليه اشار بقوله (ولا يجوز ان يكون
الحصول يلزمه بعد الحصول او الوجود يلزمه بعد الوجود فيكون) اي فيلزم ان يكون
(انه قد كان) الشيء (قبل نفسه) وهو بط هذا اذا كان الوجود السابق عين اللاحق
ظاهر واما اذا كان وجودا اخر فيلزم ايضا ان يكون موجودا بوجودين سواء كان
الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتاخر او غير مجتمع بان يكون ان عروض الوجود
الثاني للماهية بعينه ان انتفاء الوجود الاول لكن في استحالة اللازم على هذا
التقدير تامل واذا بطل هذان القسمان (فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق
التي للماهية عن نفسها) لان اقتضاء لحوق شيء لذات لا يمكن ان يكون من تلك الذات
الا بشرط كونه موجودا (واللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي اذا
حصل عرضت له اشياء سببها هو) ذلك الحاصل (فان الملزوم) المقتضي للازم
سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم في نفسه او لوجوده لغيره (علة لما يتبعه
ويلزمه) لان المعروض مقتض له (والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت)
لان وجوب الشيء عن الشيء فرع وجوبه في نفسه اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او

بالغير لم يجب عنه شيء فان قيل ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات
فيكون الذات علة له ولا يتقدم عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه
بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه او
بوجوب اخر وننقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب
متقدما عليه فلا يصح كلية قوله والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت
فلا ينتج المطلوب اللهم الا ان يخصص بالوجود ويقال والعلة
علة الوجود لا توجب معلولها الخ فحينئذ يسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك
لانه ان اريد بقوله ان الملزوم المقتضي للازم علة له وما يتبعه ويلزم انه
علة لوجوده في نفسه فهو تام وان اريد انه علة له من غير تقييد بالوجود و
غيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة في الكبرى بالوجود لم يتكرر الاوسط
قلنا لا نسلم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتي كالوجود
عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو
متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه وايضا عند تقييد العلة في
الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال المراد ان الملزوم المقتضي لوجود
اللازم في نفسه علة للوجود وحينئذ يصير ضروريا او غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء
قيد العلة بالوجود او اطلق في حيز المنع (وقبل الوجود لا يكون وجوب) اذا كان المراد
بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو مناف
عنه لانه ضرورة بشرط المحمول الذي هو الوجود واما اذا كان المراد هو
مطلقا او الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بان يقال انه

ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتأخرة عن
الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنه من الصفات
التي يتقدم على وجود معروضها اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم
يوجد فوجوب الشيء قبل وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل في
الوجود سواء كان له وجود كالاعراض او لم يكن كالاوصاف الاعتبارية
على وجود معروضه ممتنع كما سبق وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير فان
كان الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر عليه وان كان
الثاني فهو وان كان مقدما على فعلية نسبة الوجود الى المهية كالامكان
لكنه ليس مقدما على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا مهية الممكن ونسبة
الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق علة الوجود
تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وتنتهي الى الوجوب فهو الوجوب
السابق ثم تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب مقدم على الاتصاف بالفعل
ومتأخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا مقدم على الاتصاف
بالفعل ومؤخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تأخر الوجوب عن
هذا الوجود هل يكفي في الايجاد ام لا فكلام اخر لا دخل له في تقدم الوجود
على الوجوب الذي هو غرضنا والظاهر انه لا يكفي بل لا بد فيه من تأخر الوجوب
عن الوجود بالفعل فثبوت بعض المفهومات ما يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود
مطلقا على ما يقتضيه العقل الصريح واما ما ليس له رائحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت
له شيء قطعا فعلى هذا يجب ان يجعل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب

اللاحق حتى يطبق الدليل على الدعوى بنفي ما هنا شي وهو ان الامكان مستند الى ذات ممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم ان تكون علة لها في الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون وجوبا ذاتيا والا يلزم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغيري متأخر عن الامكان لما سبق **وما قيل** في الجواب عنه من انا نختار كونه وجوبا ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب وانما يلزم ان لو كان وجوب الوجود واما اذا كان وجوب الامكان فلا فالممكن ضروري الامكان لا ضروري الوجود في حد نفسه ليلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتأخر عن اتصاف المهية بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف المهية بالامكان فمدفوع بان الكلام في وجوب وجود العلة لانه في وجوب اي محمول كان لها كما لا يخفى الا ان تقيد العلة بالوجود كما اشرت اليه بقولي يمكن ان يبين الصغرى الخ ولما لم يكن الايجاد واقتضاء الوجود بدون الوجوب المتأخر عن الوجود (فلا يكون الوجود مما تقتضيه المهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه) واذا ثبت ان الوجود لا يمكن ان يكون من مقتضيات المهية ولا بد للموجودات الممكنة من مبدأ موجود (فيكون اذا المبدأ الذي يصدر عنه الوجود) اي وجودات الممكنة (غير المهية) المقترنة بالوجود بل هو عين الوجود (وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشيء واما من غيره) ضرورة (واذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها) بهذا القدر من الكلام يثبت ما ادعاه واما قوله (فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته من غيره) فلا تظهر الفائدة

فيه بل الظاهر انه تكرار (وكل ما كانت هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لا بد له من علة ولا يمكن ان تذهب العلل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل (فيجب ان ينتهي الى مبدأ لا مهية له مباينة للهوية) اي تكون هويته عين ذاته لانها لا يمكن ان تكون خارجة عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان تكون جزءا لها اتفاقا لما سنبينه عن قريب فتعين ان مبدأ الموجودات يجب ان يكون الوجود عينه قال بعض المحققين مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجد غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال المهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة ولم يريدوا بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته

[illegible]

ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد
عليهم ان تصور الانفكاك ليس بمستحيل حينئذ لان الاتحاد على هذا التقدير غير
الوجود بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كمرتبة الاوسط للموجود فلزم
ان لا يتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا بل ارادوا به انه تعالى
هو الوجود المحض يعني انه بحيثية لو حصل في العقل لما امكن للعقل ان يفصله
الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة
اليهما كالانسان فانه عند التفصيل يجده العقل انه امر يعرضه الوجود
فهو شيء موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه ولذلك
يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الامر المغاير للذات منتسبا بها ولا يحتاج الواجب
اليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى
وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث تصدر عنه الاثار الخارجية بخلاف المرتبتين
الاخيرتين واما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق
البديهي التصور فهو ممكن لانه يغاير الذات **فان قيل** المراتب الثلث
للوجود والموجود هو ما قام به الوجود فيكون مغايرا له فلا يتحقق المرتبة الثالثة
التي هي المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما **قلت** تقسيم
الموجود الى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب
معناه الحقيقي في المعبر عنه بالفارسية بلفظة (هست) ولا شك ان
ذلك المعنى لا يقتضي المغايرة بل يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ ماله
انه امر تظهر عنه الاثار الخارجية سواء كانت ذلك الظهور لذاته من غير

قيام شيء به او لاجل قيام شيء اخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه
اللغوي نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه او غير حقيقي
كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حد الجواهر انه
امر يقوم بذاته اي لا يكون قائما بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا
يستدعي التجوز في وقوع الموجود على شيء ولو سلم انه يستدعيه نقول ان الحكماء
لا يتحاشون عن ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال
اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء
موضوع فيه الوجود **فص** فص الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزبدته
ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصته
مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر في اول الامر بجلالة
مكانها ونفاسة شانها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة
(الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها) اي لا تكون ممتنعة عن الوجود
لذاتها (والا) اي وان كانت ممتنعة لذاتها (لم توجد) والا يلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان (ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة
للتنافي بين الوجوب الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان
(فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود) ضرورة انحصار المفهومات في الثلث فاذا
لم تكن واجبا او ممتنعا لذاته تعين ان يكون ممكنا لذاته (وتجب بشرط مبدئها
وتمتنع بشرط لا مبدئها) لان الممكن لا يخلو من ان يكون علته موجودة او
معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة

فالممكن ممتنع بالغير اذ عدم علته علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب
السابق اذ كان متقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد
والمراد بالسبق الذاتي فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة
كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كانت متاخرة عن وجود المعلول
يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجودا **فان قيل** لم لا يجوز ان يكفي في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه
الحاصل من العلة الخارجية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا تكون
يجب بشرط مبدئها **قلنا** العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة
لا بد ان يكون بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها
الوجود والعدم اذ لا وجه للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك العلة
الطرف المرجوح و وقوع طرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه
على الطرف الراجح بالنسبة اليها وهو باطل لما انه مقتضى ذاتها وهو رجحان
الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة من غيرها (فهي مع
حذف ذاتها) هالكة عارية عن الوجود باطلة في نفسها وقلنا انها من المعلول
(من الجهة المنسوبة الى مبدئها لا واجبة) الوجود ضرورة فكل شيء هالك
(الا وجهه) يمكن ان يراد بالوجه الذات كما تقول العرب كرم الله وجهه اي
ذاته يعني ان كل شيء هالك باطل في حد ذاته الا ذات الحق تعالى فانه يجب
الوجود فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى قيام
القيمة حتى يسمع نداءه تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هو يسمع هذا

النداء لا يفارق سمعه ابدا ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو الظاهر
من سياق كلامه اي كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه الا من جهة
النسبة الى مبدئه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هو بدون علته يكون هالكا
محضا عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذي سرى اليه الوجود من الحق لا
يكون موجودا فاذا لا موجود في ذاته الا ذاته تقدست **فصل**
الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست لها عن غيرها ان توجد والامر
الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات) قال الشيخ في الهيات الشفا
اذا كان الشيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء اخر كان سببا له دائما
ما دام ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون
مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي
يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو
ايس الشيء بعد ليس مطلقا فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له
عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات انتهى وقد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام ان العدم مقتضى
ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن **واعترض** عليه بان
الممكن متساوي النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك
عدمه ايضا يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى ذاته
لكان ممتنعا بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هف وبان تقدم عدم الشيء

على وجوده باطل اذ لا يصح ان يقال عدم الشئ فوجد فلنا ان نجيب عنه بان نقول الممكن
الموجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث
هو ولم يكن له وجود قطعا وهذا السلب للمعلول ثابت فى حد ذاته لازم
له من حيث هو هو سواء كان فى حالة الوجود او فى حالة العدم وهو المراد
بالعدم الذى قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان
وجوده من الغير لاجل انه ليس بموجود فى حد ذاته اذ لو كان له وجود فى
حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لا ان اتصافه بالعدم
الذى هو رفع الوجود يستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال فان
ذلك بين البطلان لا يتفوه به عاقل فضلا عن عظماء الحكماء او نقول المراد
ان المعلول فى حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقه له لا عدم
الوجود ولا شك ان عدم ذلك الاقتضاء الذى هو مقتضى ذات الممكن المعلول
مقدم على وجود المعلول لانه ما لم يتحقق عدم الاقتضاء فى ذات المعلول لم يتصور
وجوده اذ حينئذ يتحقق اما اقتضاء الوجوب فيكون الوجود وجود الواجب لا
وجود الممكن المعلول او اقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا
فعلى اى ما كان صح قولهم الحادث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان
السبق بالزمان فحدوث زمانى وان كان بالذات فحدوث ذاتى فانتبه
ان يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر الذى عن
الذات مثل الذى عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين تينك الامرين علية
ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذى عن الذات علة للذى

ليس عن الذات ولما كان ما بالذات مقدما على ما بالغير (فالماهية المعلولة
المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد، فهى) اى كل ماهية معلولة
(محدثة لا بزمان تقدم) بل بالذات لسبق عدمها على وجودها سبقا ذاتيا
كما بين فى هذا هو المسمى بالحدوث الذاتى واما الحدوث الزمانى فهو سبق
العدم على الوجود سبقا زمانيا وان فسر الحدوث الذاتى باحتياج الشئ فى
وجوده الى غيره كما فسره الامام فتحققه ظاهر وتقدمه على وجود الممكن
لا يحتاج الى كثرة مؤنة اذ يصح ان يقال احتاج الى العلة فاوجد فوجد

فصل كل ماهية مقولة على كثيرين كالانسان فليس قولها على كثيرين
لمهيتها والا) اى وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها (لما كانت مقترنة
بمفرد) اى لم تكن مهيتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى
الذات عنها اذ المفروض ان حملها على الكثيرين من مقتضاها (فلذلك)
اى حملها على كثيرين واتحادها معها (من غيرها) ضرورة (فوجودها) اى
وجود المهية للافراد وكونها اياها (معلول لغير الذات) لانه لما لم يمكن
ان يكون من الذات تعين ان يكون من غيرها **فصل** كل واحد من اشخاص
المهية المشتركة فيها ليس كونه تلك المهية) اى ليس كون كل واحد تلك
المهية بمعنى لا يكون منشأ حمل المهية عليه واتحادها معه (هو كونه ذلك
الواحد) اى لا تستدعى تلك المهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد فى
اتحادها معه ويمكن ان يقال ان معناه ليس كون المهية تلك المهية
اى ليس مقتضى نفس تلك المهية هو كونه واتحاده مع ذلك الواحد فتذكر

الفهم في كونه باعتبار انا وحمل المهية بالشيء كالانسان فانه لا يمكن ان يوجد لزيد من حيث انه انسان (والا) اي وان كان اتحاد المهية كالانسان مع واحد من تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انه انسان (لاستحال) ان توجد (تلك المهية) وهو الانسانية مثلا (لغير ذلك الواحد) وهو عمرو (فاذا ليس كونها ذلك الواحد) اي ليس حملها عليه واتحادها معه (واجبا لها من ذاتها فهي) اي كون المهية متحدة مع ذلك الواحد (لسبب) خارج من ذاتها (فهي معلولة) **فصل** الفصل لا مدخل له في مهية الجنس يعني ان الفصل المقسم للجنس لا يدخل في مهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقا فان الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبر في نفسه من حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث انه محصل لشيء ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل هو الفصل والمحصل هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلا معينا لا يدخل في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه الذي هو تردده بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه ولو لو اعتبر فيه يلزم ان يكون محصلا غير مبهم **قال** الشيخ في الهيات الشفا الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعين والابهام لا

في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة ابعاد فهذا معنى في الوجود لا يكون الا احد هذه الاشياء لكن الذهن يعقل له من حيث وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء اخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه في بعد واحد فقط او اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ذلك ان نقول ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس يغيره بل يحققه (فان دخل الفصل في ايتهم

في كونه متعينا محصلا فان الفصل علة لتقويم الحصة موجودا معينا
كالناطق مثلا فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته
بل في ان يكون موجودا معينا كما اشار اليه بقوله (اعني ان طبيعة الجنس
تتقوم بالفعل) بان تتحصل في الواقع ذاتا موجودة (بذلك الفصل كالحيوان
مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او عجما لكنه لا تصير له ماهية
الحيوان بانه ناطق **فصل** واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول اى لا
يمكن ان يكون لواجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان
يكون له فصل (لانه لو كان) له فصل فلا يخلو اما ان يكون مقسما او مقوما
فان كان الاول (لكان الفصل مقوما له موجودا) اى داخلا فيه باعتبار
كونه موجودا لا باعتبار ماهيته كما سبق وهو باطل اذ يلزم تركب حقيقة
الواجب (و) ان كان الثاني (كان الفصل (داخلا في ماهيته) وهو محال
اذ يلزم حينئذ تركب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا وقد فرضناه انه واجب
ورد عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركب
الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها فلا
ينافي وجوبه الذاتي **وما قيل** من ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواه مقتضية لامكان الوجود
بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا
واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج ان ينفصل عن غيره بفصل
فلا يكون مركبا في العقل **قلنا ممنوع** بانه يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوع

بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون نوع منحصرا في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا نسلم ان كل ماهية سواه سواء كانت
جنسية او نوعية مقتضية لامكان الوجود لجواز ان تكون ماهية جنسية
لا تقتضي الامكان ولا الوجوب فاذا ضم اليها فصل ما تكون واجبا واذا
ضم اليها فصل اخر يكون ممكنا كالجسم فانه اذا كان متناهي الابعاد
يكون ممكنا واذا كان غير متناه يكون ممتنعا **فان قيل** الماهية التي من
شانها الوجود اما ان تقتضي الوجود او لا تقتضيه ضرورة فان كان
الاول كان مقتضيا للوجوب وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا
يمكن ان توجد ماهية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب اذ لا مخرج عن طرفي
النقيضين **قلنا** انه يجوز ان يكون للماهية مرتبة لا تكون فيها متصفة
باحدهما على التعيين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعين
احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف
بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك كذلك وان كان لا يخلو عنهما لكونهما
متناقضين بل الاتصاف بالضاحك انما يتعين اذا كان انسانا واللاضاحك
اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الا جزئين
للماهية النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان
يكون له جنس وفصل فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان حقيقته
وذاته عين انيته كما بين **قال** الشيخ في الهيات الشفا الاول لا ماهية
له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو واما قوله

(اذ مهيته الوجود نفسه) فهو اما بيان لبطلان التالي بان يقال دخول الفصل
في مهيته تعالى غير ممكن وانما يمكن اذ لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته
التي هي الوجود البحت وهو باطل اذ ماهيته الحق تعالى كما بين نفس الوجود
والتشخص الوحداني البسيط واما ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة في قوله
وان كان له فصل مقوم كان داخلا في مهيته كانه مثلا لا نسلم دخول الفصل
في مهيته على ذلك التقدير وانما يلزم ذلك ان لو كان له مهية وهو ممنوع
لان القوم متفقون على ان لا ماهية له فاجاب بان له مهية اذ مهيته
الوجود نفسه **فصل** وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين
بالعدد) هذا شروع في برهان التوحيد تقريره ان واجب الوجود بالذات
لا ينقسم ولا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون في الواقع الا
واحدا (والا) اي وان كان محمولا على كثير (لكان معلولا له) كما بينه وهو ينافي
الوجوب الذاتي لاستلزامه الامكان فتعين ان يكون واحدا **وفيه نظر**
لانه يجوز ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا لما صدق عليه فحينئذ
يمكن ان يكون له افراد لا يكون بينهما ذاتي مشترك اما بان يكون كل منها متشخصا
لذاته او يكون نوع كل من تلك الاشخاص منحصرا في شخصه فلا يلزم من اشتراك
مفهوم الواجب بينها كونها معلولة بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا
لما صدق عليه ومعلولا له وليس بمحذور بل المحذور معلولية الاشخاص
وذلك غير لازم ويمكن ان يقال ان كل مفهوم اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب انضمام
شيء اخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسان فان تعدده واختلافه

انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه وهي التعينات
فما لم ينضم الى الطبيعة شيء منها لم يكن تعدده **واذا تمهد هذا فنقول**
ان واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين لانه هو الوجود البحت المجرد اي
الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه
جميع الزيادات والاوصاف فلا يمكن ان يحمل على غيره اصلا **قال الشيخ**
في الهيات الشفا الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم
سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة ان توجد به وليس معنى قولي
انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك
فيه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب
بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة
تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي
يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك
زيادة انتهى وفيه تامل لانه يلزم على هذا ان يكون تغايرا اعتباريا
بين الوجود الذي هو الواجب وبين وجود الممكن وان يكون كنه الواجب
بديهيا لانه على هذا يكون الوجود المطلق البديهي المتصور مع اعتبار
ان لا يكون معه شيء فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين
المادة والجنس اذا اعتبرا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا ويلزم
ان لا يكون مغايرا للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار
وكل ذلك مخالف لما تقرر من قواعدهم وان كان لا يخلو عن الايماء الى

التحصيل (وهذا) الذي ذكرنا في برهان توحيد واجب الوجود هو الحق (الصابر برهان
على الدعوى الاولى) وهو عدم انقسامه بالفصول لانه لو كان له فصل والتشاركه
من وجه بعض الشيء فيكون مركبا فيلزم ان يكون معلولا **فصل** لما بين ان
وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء المهية التي لا تتمايز باعتبار الوجود العيني و
ان كان لها تمايز باعتبار اخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء اخر فقال
(وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارية كان) وهو الجزء الذي
له مقدار متمايز في الوضع والاشارة عن الاخر سواء كان لجميع الاجزاء
وجود واحد هو وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد او يكون لكل منها
وجود على حدة كما اذا ركب من مقدارين (او معنويا) وهو الجزء الذي يكون
متميزا في الوضع كالهيولى والصورة في الجسم (والا) اي وان كان منقسما بالاجزاء
(لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود) وقد برهنا
على انه واحد (واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة) واقرب منها
الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء (فيكون الجملة ابعد من الجزء
في الوجود) فلا يكون واجبا اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود
وبتوسطه صارت الاشياء موجودة ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري
فيما اذا كان للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل كاجزاء المقدار
المتصل الواحد في نفسه فلا ويمكننا ان نبين بوجه اخر بان نقول لا يمكن
ان يكون له كذلك والا لزم ان يكون ذا وضع وكل ما كان كذلك فهو مادي
والمادي لا ينفك عن الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون

واجبا بالذات هف **فصل** واجب الوجود لا موضوع له) لانه لو كان
له موضوع لكان محتاجا اليه وهو ينافي الوجوب الذاتي (ولا عوارض له)
ان اراد انه لا عارض له اصلا سواء كانت حقيقية او اضافية فهو باطل
لان الموجودات كلها منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارين مختلفين
وهذه صفات اضافية لا يمكن التشكيك في اتصافه تعالى بها وان اراد انه لا
صفات له حقيقية وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة
الى الغير فهو مسلم لكنه لا يترتب عليه قوله (فلا لبس له) اذ يجوز ان يكون
له صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك الصفات ساترة له و
دعوى كون العوارض الغريبة ساترة والصفات الذاتية ليست بساترة
لا يخلو عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مطلقا لانه لو كان له
صفات حقيقية لا يخلو اما ان تكون مستندة الى الغير او الى الذات لا جائز
ان تكون مستندة الى الغير والا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك ولا جائز
ايضا ان تكون مستندة الى الذات والا لزم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلا
وقابلا ففيه نظر لانه ان اريد انه يلزم حينئذ ان يكون الواحد الحقيقي من
جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه ممنوع وبطلانه مسلم كيف وقد ذهب
الشيخان الى ان العلم من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى ولا
يمكن ان يكون له ساتر مباين كما نبينا (فلا لبس له) اذ الخفاء انما يكون من جهة
ساتر مباين او مخالط وقد انتفيا عنه اللبس بكسر اللام اسم لما يلبس و
بعضها جمعه (فهو صراح) اي خالص عن جهة الساتر الذي به الخفاء (فهو ظاهر)

لانه اذا لم يكن له ساتر يخفيه يكون ظاهرا يعني يكون بحيثية لو تعلق العلم
بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض له تمنع الادراك عن
الوصول اليها **فصل** واجب الوجود مبدأ كل فيض) الفيض في العرف هو الفعل
الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا عرض ولا عوض قال الشيخ في
تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لا غير لانه لما كان صدور
الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا الارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان
صدوره عنه دائما بلا منع وكلفة تلحقه في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا
ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات
او بالواسطة وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض
هو شيء به يصير الفاعل فاعلا ومحال ان يكون امر يجعل الواجب الذي هو تام من
جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا
من تلك الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ الكل فيض و
ايضا نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق في
الشوق كما اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيله لاجل ذلك
النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل لشيء تبع ذلك
التمثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجودها
كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا لشيء تشوقنا
واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء (وهو ظاهر
على ذاته بذاته) يعني ان مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته لان السبب في

كون الشيء عاقلا هو تجرده عن المادة وكذلك الشرط في كونه معقولا هو ذلك التجرد
وواجب الوجود مجرد غاية التجريد فذاته غير محجوبة عن ذاتها اي حاضرة
عندها والعلم عبارة عن حضور مجرد اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته
تعالى عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (فله الكل) اي فيحصل
له كل الاشياء باعتبار وجودها العلمي (من حيث لا كثرة فيه) لما بينا
ان وجود الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوب فهو من حيث انه وحداني
الذات لا تستند الكثرة اليه ولا تقتضيها (فهو من حيث هو ظاهر) يعني
ان ذاته تعالى من حيث الذات تظهر مرآة اخرى بتلك الكثرة التي هي آيات
دالة على وجودها والمقصود ان ظاهريته الثانية التي هي ظهوره بالآيات
ناشئة من ظاهريته الاولى التي هي ظهور الذات (فهو ينال الكل من
ذاته) لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل او وجده
(فعلمه بالكل بعد ذاته) وبعد (علمه بذاته) بعدية ذاتية لان الذات في كل
علمه بها منشأوه كما سبق ولانه صفة له كما سنصرح به والصفة متأخر
عن الموصوف تأخرا ذاتيا **فان قلت** قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابي
وابو علي بن سينا بان علم الله تعالى بالاشياء صفة لذاته تقدست و
المشهور من مذهب الحكماء ان علمه كسائر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته تعالى
بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة له قائمة به كما هو
حالنا فما السبب في ذهابهما الى ذلك **قلت** لعل سببه ان العلم من حيث
هو علم يستدعي تعلقا واضافة الى شيء لان العلم لا يكون الا علما بالشيء و

ذلك الشيء الذي هو المضاف اليه في علم الباري تعالى مثلا اما ان يكون
عين العالم كعلم الباري تعالى بذاته او يكون غيره فحينئذ لا يخلو ان تعلق
علمه تعالى بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه لا جائز ان يكون
حال عدمه لان التعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والمعدوم
الصرف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده العيني فيلزم
ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها فينفك العلم بها عن ذاته وهو باطل
لان علم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه مسبب عن علمه بذاته الذي هو
عين ذاته وتخلف المعلول عن علته التامة ممتنع او يكون حال وجوده
العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى على ان يكون صفة له لازمة
لذاته او يكون له وجود مفارق لذاته وحينئذ فاما ان يكون موجودا
في عقل او نفس او يكون مفارقا لجميع الذوات والثالث محال لاستلزامه
القول بالصور الافلاطونية والثاني لانه ايضا محال لانه يجب ان يكون من
جملة المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو ما لزم ابتداء
من علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات مرتسمة في نفس او عقل لم يمكن
ان يوجد معقول كذلك لان جميعها متأخر عن احدهما على هذا التقدير
فتعين ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى صفة له وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون علمه تعالى بعدما المجردات حال وجودها في الاعيان اعني يكون
علمه تعالى بها علما حضوريا وبسائر الاشياء باعتبار حصول صورها في نفس
او عقل وتكون تلك الصور علما للواجب باعتبار صدورها عنه او للنفس

العقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل شيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال
(ووقع في بعض المتألهة ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته) لان جميع ما
سواه مستهلكة مندمجة في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة تخرج
من القوة الى الفعل فهو في حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل
هو العلم بالمفصل من وجه (ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته) لان صور جميع الاشياء
وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود علمي بسيط كما سنشير اليه فلا
اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات واحدة هي الواجب
الحق (فهو الكل) اي كل الاشياء باعتبار الذات والصفة (وحده) اي حال كونه
واحدا في الخارج فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء ولهذا
بيان اخر وتفصيل سيجيء في اخر هذه الرسالة ان شاء الله تعالى **فصل** و
هو الحق فكيف لا وقد وجب) يعني انه تعالى هو الموجود البحت لان الوجوب هو
استغناء الشيء في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن ثابتا ذاتا محضا كان ذا
ماهية ووجود فيلزمه افتقاره في كونه موجودا الى الغير كما بين فقد فرضنا
استغنائه هف (هو الباطن) المختفي عن القوى الادراكية (فكيف لا) يكون باطنا
(وقد ظهر) اي لانه قد ظهر ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره على القوى
الدراكة فجعلها عاجزة عن الاتيان بادراكه فاختفى عنها اذ كل من الموجودات
الممكنة نورية تنكشف ذاته فلما كثرت الانوار واشتد ضوؤها صارت
الادراك عليها ومنعته عن التعلق بما وراءها وايضا ذاته محض الوجود
وظهور الاشياء بالوجود اذ لا خفاء اشد من العدم فيكون نورا محضا متناهيا

في اللطافة والنورانية فلذلك منع تعلق ادراكها به كالشمس فانها بواسطة
كثرة ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه ضوء محض ونور مجسم لاحتجب
ايضا عن الابصار احتجابا اشد ايضا معقولية ذاته لا تتصور بالنسبة الينا
الا بحجب الوجوه والاعتبارات وكل ذي وجه وحيثية له حيثية العراء
والاطلاق عنهما وبهذا الاعتبار لا يمكن ان يصل اليه عقل عاقل ولا
معرفة عارف فيكون باطنا فيجوز ان يشير بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة
المسماة عند الصوفية باللاتعين وهي التي ظهرت وتغيبت باعتبار
الاوصاف والحيثيات فليتامل (فهو ظاهر من حيث هو باطن) يعني ان اتصافه
تعالى بالبطون اذا كان ناشئا من ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور
لا ينفك عن اتصافه تعالى بصفة البطون لان الظهور اما بالذات او بالاثار
واياما كان لا يخرج عن بطون الذات بالقياس الينا اما الاول فلانه
وان كان قد يتجلى لبعض من خواص عباده تجليا مغنيا عن الاستدلال و
الانتقال من الاثار كما قال ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله لكنه لا
يكشف عليه انكشافا تاما بل بقدر ما يفي وسعه به واما الثاني فلان الظهور
باعتبار الاثار لا يمكن ان ينفك عن بطون نفس الذات وخفائها من حيث
هي اذ لا يمكن لاحد الاطلاع على حقيقة الذات كما قرر وليعلم ان ظهور
ذاته تقدست كما هو بالنسبة الينا كذلك بالنسبة الى ذاته تعالى بل هو اشد
واقوى بخلاف بطونه فانه لا يمكن الا بالنسبة الينا (وباطن من حيث هو
ظاهر) لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له لان البطون

لا بسبب الامر جهة شدة ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو هو
ايضا صحيح لان صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار
شيء معها من المباين والمخالط بخلاف الظهور فانه قد يكون من امر مباين
لذاته وهو وجود الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة
ان الظهور والبطون امران اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فما
لم يتحقق الغير ولو بالاعتبار يستحيل تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود سوى
الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس
اليه تعالى فيكون ظاهرا لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين
رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه
عن المحجوبين الذين لا تنفتح اعين قلوبهم فحيثية بطونه وظهوره امر واحد
هو نفس ذاته فصح قوله فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو
ظاهر (فجد من يبطنه) اي فاجتهد لمن تتعرى عن الكدورات الجسمانية وتتحلى
بالصفات الروحانية حتى تقرب من ذات الحق وقد ركب بانه لا يمكن ان
يدرك متوجها (الى ظهوره) باعتبار المكونات (حتى تظهر لك) عالم الاعلى
من مطالع افق عالم الاسفل (ويبطن عنك) نفس ذاته بان تعترف بالعجز والقصور
عن ادراكها **فص** (كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف)
اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما
سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب
التام من حيث يوجبه اي باعتبار خصوصيته بها يتعين ويجب صدور

المعلول عنه يلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر
يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمنا
كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فيكون الارض في وسط
ولا شك انا نجزم بانه في كل مقابلة ينخسف انخسافا تاما جزما يقينيا بلا
ولا شك ان ذاته سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم بذلك الآخر
هكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلولات (واذا رتبت الاسباب) دفع لما
يتوهم من ان اسباب المهية التي هي الكليات يجوز ان يترتب الى غير النهاية
فلا ينتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به اي واذا كانت تلك الاسباب
مترتبة بان توقف بعضها على بعض (انتهت واخرها الى الجزئيات
الشخصية) لان الحقائق الجنسية بسبب انضمام الفصول اليها تصل الى
مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب العقل شيئا في تحصيلها
حينئذ الا التعين والهذية وذلك انما تكون اذا تحصلت نوع الانواع
فحينئذ كل ما عرض له من الامور المحصلة تصير الطبيعة به متعينة مثال
انتهائها كالجوهر فانه سبب للجسم والجسم للجسم النامي والجسم النامي للحيوان
والحيوان للانسان والانسان لزيد مثلا فالانسان الذي هو اخر ذلك
الاسباب ينتهي الى الاشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب و
تعينها انتهاء (على سبيل الايجاب) من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب
التام يوجب العلم بمسببه (فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى)
يعني ان جميع المعلومات سواء كانت كليات او جزئيات منكشف على

ولا شك ان مع ذلك الواحد ايضا [illegible]

ذاته تعالى بسبب ظاهريته الاولى التي هي علمه بذاته وهو نفس ذاته دون
ظاهريته الثانية التي هي ظهوره بالآثار (ولكن ليس يظهر له شيء منها عن)
اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس علما انفعاليا مستفادا من وجودات تلك
الاشياء حتى يلزم تأثره عن الغير في صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل
تام من جميع الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها
(داخلة في الزمان والآن) لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها و
عللها التامة كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا
فمسبباتها ايضا كذلك والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا
يتغير ما دام السبب موجودا ولا شك ان اسباب معلوماته ثابتة دائما
فيكون معلوماته ايضا كذلك فلا تغير في معلوماته فلا يكون داخلة في الزمان
والحاصل ان الموجودات كلها قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى في
اوقاتها المتعلقة بها اي كل منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذي
هو فيه ازلا وابدا فالزمان الذي هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع
ما فيه وفي كل جزء منه فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه وعند حدوثه
وبعد حدوثه على طرز واحد فلا يكون في جملة كان ولا يكون وكائن بل ذلك بالقياس
الى معلوماتنا فلا يكون علمه زمانيا حاصلا عن الغير (بل عن ذاته) لانه تعالى
يعلم الكليات ويعرف الاشخاص ايضا واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية
واماكنها الشخصية من اسبابها الموجبة لها المؤدية اليها وذاته تعالى
سبب الاسباب فتحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شيء من ذاته فلا يخفى عليه

بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلي كالمتصل الواحد
بالقياس الى اجزائه الفرضية ولان ذلك العلم المشتمل على الكثرة متأخر عن
الذات فيكون كلا وثانيا بالنسبة اليها (لا نهاية له ولا حد) خبر لقوله علمه
فانه بعد خبر هو قوله هو الكل الثاني (وهناك) اى في الكل الثاني وهو العلم
بالموجودات ازلا وابدا (الامر) وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجودها
وبكمالاتها اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف
المعلومات عن علمه الخاص بها كامتناع تخلف المامور عن امر القادر الغالب
ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة وهو
عالم الجواهر العقلية من المجردات يعني ان في الكل الثاني وهو علمه بالاشياء
عالم الامر ووجود المفارقات في العلم هو بعينه وجودها في العين بالذات
والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة في
القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات موجودة فيهما مرتين
(علمه الاول لذاته لا ينقسم) لانه عين ذاته ولا شك انه انتفاء وجوه القسمة عنها
(علمه الثاني) وهو علمه بما في المعلومات (حين ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة
في ذاته بل بعد ذاته) لان الكثرة في الصفة ولا شك انها بعد الذات (وما
تسقط من ورقة الا يعلمها) لانه يعلم اسباب الاشياء على ما هي عليه
فيعلم مسبباتها كما سبق فلا تكون جلائل الاشياء ودقائقها مخفية عنه
بل منكشفة عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض (من هناك) اى من العلم الثاني (يجري القلم) المسمى في عرف

الحكيم

الحكماء بالعقل الاول لانه يأخذ ما فيه من المعاني من وجودات الاشياء و
تقديرها واوقاتها وتعيين كمالاتها الثابتة على سبيل الاجمال وتفصيلها
(في اللوح) وهو النفس لان جريان القلم من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب وتفصيل
لم يكن قبله اولان من شان النفس من حيث هي نفس اى من حيث ان لها الالتفات
الجسمانية التفصيل وكون العلوم فيها مفصلة (جريا متناهيا الى القيمة)
لان توقيت هويات الاشياء وتعيين احوالها لا يذهب الى غير النهاية بل
يعين زمان وجود شئ واحواله ثم لشئ اخر وهكذا الى حين بها ينتهي الى
القيمة الكبرى التي من جملتها فناء الممكنات باسرها كما نطق به الشرائع و
ورد به الكتاب كما قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب
وجاء في الخبر الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة
وملك الموت ايضا وكون اوايل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع
الاشارة اليه لا ينافي هذه القيمة لانه يجوز ان يكون لزومها له تعالى
بواسطة حدوثها دوث فاذا وجدت تلك الحوادث انتفى علتها التامة فانتفى
المعلول ايضا قال الشيخ العربي قدس سره العزيز في رسالة المسماة بالعظمة
فلما اوجد بينهما القلم الاعلى واوجد في المرتبة الثانية هذه النفس التي
هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المشار اليها بكل شئ قال الله تعالى
وكتبنا له في الالواح من كل شئ وهي اللوح المحفوظ وقال الله تعالى بل
هو قران مجيد في لوح محفوظ فهو موضع تنزيل الكتب وهو اول كتاب مسطور
الكون ثم امر القلم ان يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من

وهما

وما يكون الى ان يقال فريق في الجنة وفريق في السعير ويذبح الموت ويقول منادى الحق على قدم الصدق يا اهل الجنة خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديد ويا اهل النار خلود فلا خروج من العذاب المقيم الجديد الى هنا حقا لوقتم بما بينهما وما بعد هذا فله حكم اخر انتهى كلامه ويمكن ان يحمل القيمة على الصغرى التى عبر عنها بالموت كما اشار اليه عليه الصلوة والسلام بقوله من مات فقد قامت قيامته وانما كان جرية متناهيا بهذا الاعتبار لانه اذا فوت الشيء انقطع الكاتب وتناهى عن تبيين امر يتعلق به فتناهى جريان القلم بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا ويحتمل ان يراد باللوح جنس الماهية الثابتة في علمه تعالى وان كان خلاف ما اراده المصنف والعلم الذى هو العقل المؤثر عندهم يجرى في اللوح الذى هو الماهية بان يحققها في الخارج ويوجد احوالها وتناهيه الى القيمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم (اذا كان من بعد ذلك الحجاب وما فاتك من ذلك الفرات) يعنى اذا قطعت نفسك عن الاسباب وقصرت نظرك على ذلك الحجاب بان ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلا مدخلية من الاسباب (كنت في طيب) لانك اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى من غير مداخلة شيء هان عليك الامر (فقد تبرحم ثم تدهش) بفنائك عن نفسك بالكلية **فص** انفذ الى الاحدية يعنى ان الواجب عليك ان تجهد حتى تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية وتمحو في نظرك الكثرة الامكانية التى هى العوايق عن التوجه الى الحضرة الاحدية

والوصول الى الموضع الحقيقى بان لا تلتفت الى الاسباب والوسائط وتتوجه الى مسببها حتى تصل الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ما سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بشراشرك اليه رايت جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فتحصل لك الدهشة وهى فناؤك عن نفسك وصفاتك بذاته تقدست كما اشار اليه بقوله (تدهش الى الابدية) لما امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل الى احدية الذات كان مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال (واذا سئلت عنها فهى قريبة) اما الان اقرب الاشياء الى الشيء هو نحو وجوده الخاص ووصول ذلك الوجود اليه وربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية فكانها واسطة بين الماهية ووجودها الخاص فصارت اقرب اليها من الوجود فكيف لا يكون قريبا منها او لان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فتكون قريبة منه ذلك النحو من القرب كما هو مذاق اهل المشاهدة (اظلت لاحدية) يعنى ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هى هى بان لم يكن معها شيء سواها اذا وقعت ظلها واوجدت سببا (فكان ظلها قلما) وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا مستقلا بالوجود والتاثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلانتفاء الوحدة عنه واما العرض فلانتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلتين بالتاثير اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة

واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب الات جسمانية فيتعين انه لا يمكن ان يكون
الصادر الاول من الحق لاحدية الذات الا العقل ولا يخفى على المتأمل ما فيه وانما
جعل القلم ظلا لان الذات الاحدية هو النور قال الله تعالى الله نور السموات و
الارض والقلم هو الوجود الذي حصل وجوده منها وتابع لها في وجوده وقد ضعف
ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل عليه (اظلت الكلمة)
اي الكل الذي هو المركب من الذات الاحدية والقلم (فكان ذلك الظل لوحا)
اذ ما عدا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن الباري تعالى الا بتوسط
(جرى القلم على اللوح بالخلق) اي بايجاده ولا ينافيه كون اللوح ظلا للكلمة
لانه يجوز ان يكون الكلمة علة تامة والقلم علة موجبة او يراد بالخلق التقدير
اي بتقدير الحقائق والمعاني وتصويرها فيه مفصلا **فصل** امتنع ما
لا يتناهى لا في كل شيء) يعني ان عدم التناهي اما ان يكون في البعد او في العدد
اما الاول فقد دل على استحالته برهان تناهي الابعاد واما الثاني فيمتنع بشرطين
اعتبرهما الحكماء احدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما الترتيب كما في العلل و
المعلولات على ما دل عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهى في كل شيء
(بل في الخلق) يعني الوجود الخارجي ولا يمتنع في كل موجود خارجي (بل في ماله
مكانة ورتبة) اي في الموجود الخارجي الذي يكون مترتبا اما طبيعيا او وضعيا
لا في غيره اذ عدم تناهي معلومات الحق والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان
وعدم تناهي المعدات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم
وانما لم يصرح بشرط الاجتماع في الوجود اكتفاء باعتبار وصف عدم التناهي

في الخلق اي الوجود الخارجي لانه اذا لم يكن الاجزاء مجتمعة في الوجود الخارجي
لم يتصف موجود خارجي بعدم التناهي بل كل ما هو موجود من تلك الجملة
فهو موصوف بالتناهي والحاصل ان الكل موصوف باللاتناهي وهو من حيث هو
كل ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في الاستقبال لان وجود
الكل في الخارج مع انتفاء اجزائه فيه بديهية الاستحالة ووجود جميع اجزاء
الكل في جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث هو كل في الخارج بل في
الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف موجود خارجي
منها بعدم التناهي ابدا (ووجب في الامر) اي الامور الغير المتناهية ضرورية
الوجود في العلم سواء كان علم الباري تعالى وعلم المجردات التي هي الاوائل لان العلم
بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولا شك ان الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها
معلومات لها غير متناهية (فهناك) اي في الوجود العلمي (الغير المتناهي كم
سبب) لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند الى اسباب لا
تتناهى ولا شك ان جميعها معلوم لها فيكون في علومها سلاسل غير متناهية
من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة **فصل** لحظت
الاحدية) هذا بيان اخر لتعلق علمه تعالى بالموجودات ليتبين ان الايجاد
من الذات باي اعتبار من اعتباراتها يقع منها وتقريره ان الذات الاحدية
لحظت (نفسها) لما تقرر من انه تعالى عالم بذاته (وذاته) تعالى (كانت
قدرة) لان القدرة هو ما به يؤثر الشيء في الغير ولما كان الحق سبحانه يؤثر
في جميع الاشياء بذاته كما اشير اليه فذاته تكون قدرة (فلحظت القدرة)

لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشئ عن نفسه **فان قيل** لا يلزم من ملاحظة
الذات مع كونها قدرة في نفس الامر اي كونها بحيث يصدق عليها القدرة في
نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان تكون من الامور التي لا يلزم من تعقلها تعقل
الذات **قلنا** ان ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها ومن
جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما لها (فلزم العلم الثاني المشتمل
على الكثرة) لان القدرة امر اضافي اذ لا تكون قدرة الا على الشئ فلا يمكن
تعقلها بدون تعقل ما اضيفت اليه وهو المقدور وذلك المتكثرة الغير
المتناهية (وهنالك) اي في العلم الثاني الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار
قادريتها (افق عالم الربوبية) ومطلع عالم المربية والايجاد اذ فيه يتعلق
علمه تعالى بوجودات الاشياء وكيفياتها على وجه مخصوص وذلك
كاف في وجوداتها في اوقاتها فيكون ايجاد الموجودات الخارجية طالعة
منه (يليها عالم الامر) يعني اول ما يخرج من العلم الى العين هو عالم العقول
والنفوس (يجري به) اي بسبب العلم الثاني (القلم) على اللوح اذ لولاه لم يكن
القلم واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم على اللوح لان علمه تعالى بالممكنات
فعلي مقدم على وجوداتها تقدما بالذات ويمكن ان يراد باللوح العرش
او مخلوق تحته لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش
(فتكثر الوحدة) التي هي العلم الاجمالي البسيط للذات الحق بسبب جريان القلم
على اللوح وبه تصير متكثرة مفصلة في اللوح وهو النفس **واعلم** ان
الشيخ في طبيعيات الشفاء في كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة

يسئل عنها معلومة لك وتسئل عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها
مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل
والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به
قبل التفصيل والترتيب قال فاحد هذين القسمين هو العلم الفكري الذي
انما يستكمل تمام الاستكمال اذا رتب وتركب والثاني هو العلم البسيط الذي
ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في
قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذي يسميه علما فكريا ومبدأ له
وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة
واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس اي متعلق بالبدن فما لم يكن له
ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ علم
النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك **واعلم** انه
ليس في العقل المحض منهما تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو
مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال
في المفارقات المحضة وعقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال
للصور الخلاق لها انتهى فعلى ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب ولا
في علوم العقول تكثر وتفصيل مع وجوب كونها عالمة بجميع الاشياء وهذا
يتصور على وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة
بوجود واحد على ما في الاجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتصل الواحد في
نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا وثانيهما ان يكون لكل واحد

من العلوم وجود لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا
اليه فانتفاء الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيها تفصيل و
قصد بالذات والوجه الاول لبساطته يناسب المفارقات المحضة الا ان
قد تبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سببيا وهذا يقتضي التعدد و
التكثر الآن يقال ان ذلك الترتيب بينهما بالقوة يعني ان ذلك لوحدة في
البسيط بحيثية لو حلل الى الاجزاء لكان بينهما تقدم وتاخر ذاتي كالترتيب الذي
بين اجزاء المتصل الواحد في نفسه فان فيه جزء وجزء جزء وجزء جزء جزء
فيكون بينهما ترتيب على الوجه الذي ذكرناه واما ما كان فلا يكون في علمها تكثر
وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجماله الا في النفس وتكثر وحدته (حيث تغشى
السدرة ما يغشى) السدرة شجرة النبق روي مرفوعا انها في السماء السابعة
وعليها مثل النبق **فان قيل** ما الذي يغشى السدرة **قلنا** انه انوار الله تعالى
وتجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا تصير بها دكا كالطور يعني انه يغشى انوار وحدة
التي هي العلم الاجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلياته وانواره ما يغشى
اي ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة اللوح اي يصل الكثرة الى وحدة
العلم حيث يصل الى اللوح كثرة الانوار وهي بعينها كثرة العلم يعني انه لا تكثر
وحدته قبل وصوله الى اللوح بل انما يتكثر حين وصوله الى اللوح (ويلقى الروح والكلمة)
اي بسبب العلم الثاني وتعلقه بالمعاني يصير الروح وهو المعنى المجرد ملائما
للكلمة يعني الظهور بحسب العين والوجود الخارجي فكما ان بالكلمة تظهر المعاني
المحضة في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني وآثارها في الخارج وفي ان يجعل

يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح يصير ملائما لكلمة كن يعني الايجاد بسبب
العلم الثاني ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن
عبر عنه بها لانه لازمها (وهناك افق عالم الامر) يعني وهناك عالم الامر الذي هو
الافق سماه افقا لانه يطلع ويظهر منه عالم الجسمانيات الموجودة في الخارج
(عليها العرش) وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك (والكرسي) وهو
فلك البروج وفلك الثوابت (والسموات السبع (وما فيها) من الكواكب والهيولى
العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدأ من عند الاول الى نزل
كل تال منه ادون مرتبة من الاول ولا تزال تنحط درجات الوجود الى ان ينتهي
الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة المبدأ درجة الملائكة الروحانية
التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها
اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور
الكائنة الفاسدة وتكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد
التوجه منه فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود
فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر
ثم المركبات الجمادية ثم النباتات ثم الحيوانات وافضلها الانسان وافضل
الناس من استكملت نفسه فصار عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون
فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود
من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول فيكون الحق الاحد الذات مبدأ

لمراتب الموجودات من وجه ومعادا لها من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) قال الله
تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وتسبيحه
اما بلسان الحال كما عن المستعدين لسماعها او بالدلالة على تنزيهه عن سمات
النقص وتقدسه عن شوائب الامكان (ثم يدور على المبدأ) اي بعد حصول وجوده يحرك
كل من الموجودات حول المبدأ ويتوجه نحوه طبعا وارادة حتى يستفيض منه كمالات تلك
اذ كل شيء يستدعي ويطلب كمالاته اللائقة به بحسب استعداداته المناسبة لها و
لا يحصل شيء من تلك الكمالات الا من حضرته جلت عظمته وتعالى كبرياؤه فلا
جرم كل شيء يقبل عليه على وجه يليق بحاله حتى يصل الى كماله المطلوب له
سواء علمه او لم يعلمه اعتقد ان ذاته منشأ لتلك الكمالات او لم يعتقد
كما ان بعض الناس يسبون الدهر لاسنادهم انه هو الفاعل حقيقة للحوادث
وينفرون بعظمة الله وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى
يكون سبه راجعا الى ذاته تقدست قال الله تعالى يؤذيني ابن ادم يسب
الدهر وانا الدهر وفي رواية فان الله هو الدهر حقيقة ويحتمل ان يقال
ان كلا من العرش والكرسي والسموات يدور على المبدأ اي يتحرك كل منها
بناء على تشبهه بمبدئها اذ حركات الافلاك واختلافها جهة واسراعا
وابطاء بسبب تشبهها الى مباديها المختصة بها كما بين في موضعه (و
هنالك عالم الخلق) وهو عالم الاجسام واجزائها واعراضها الحالة فيها
(يلتفت عنه الى عالم الامر) اذ بالنظر في هذا العالم والتامل في اجزائه
يعرف وجود المجردات في الخارج كما قيل ان موجدا لا اجساما بالذات لا يمكن

ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا لانه واحد لا يصدر عنه
الا الواحد فتعين ان يكون امرا وراءها ولا يكون ذلك الا عالم الامر (ويأتونه
كل فردا) يعني ان كلا من الموجودات يرجع الى المبدأ حال كونه منفردا من الموانع
ومجردا عن العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته
تقدست اعني توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون
على هذا النمط كذلك عود وجوداتها اعني توجهها من النقصان الى الكمال
لان عود الخلق الى الحق يتصور على هذا النهج رجوعا بفنائها من نفسها الى
ذاته تعالى وذلك اما طبيعي او ارادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد الله
يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون فالشيخ اشار الى هذه المراتب
اما الى المبدأ فبقوله يليها عالم الامر واما الى العود فبقوله ثم يدور على
المبدأ واما الى الفناء فبقوله ويأتونه كل فردا ويمكن ان يعتبر هذه المراتب
الثلث في كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث
هي جملة **فصل** لما كان للقوم في اثبات وجود الباري تعالى مسلكان
احدهما وهو الاستدلال بالاثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريقة
المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله (للانسان ان يلحظ عالم
الخلق) وينظر فيه (فيرى فيه امارات الصنعة) فيعلم انه لا بد من صانع
بالذات غير مصنوع وثانيهما وهو اعتبار الموجود من حيث هو موجود والنظر
في احواله وهذا هو طريقة الحكماء الالهيين واليه اشار بقوله (وله ان يلحظ) اي
وللانسان ان يلحظ (عالم الوجود المحض) سماه عالما لانه يعلم منه الصانع كما يعلم

الاثار والايات (ونعلم انه لا بد من موجود بالذات) اى موجود لا يكون وجوده
مستفادا من الغير وتقريره ان يقال لا شك فى ان ثمة موجودا فلا يخلو
من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان كان واجبا ثبت المطلوب
وان كان ممكنا فلا بد من الانتهاء الى الواجب لان الممكن لا يمكن ان يوجد بذاته
والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين ان يوجد بغيره وذلك الغير ممتنع ان
تكون ممكنا الى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فتعين الانتهاء الى موجود
غير ممكن وهو الواجب (ونعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات) يعني يجب ان
ان يكون عينه لا مقتضى ذاته كما سبق بيانه (فان اعتبرت عالم الخلق) بان
تستدل بالمصنوعات (فانت صاعد) متوجه من السفل وهو الممكن
المصنوع الى العلو وهو الواجب الصانع (وان اعتبرت عالم الوجود المحض) واستدللت
بالموجود من حيث هو (فانت نازل) منحدر من العلو وهو الواجب الحق الى السفل
وهو الممكن الخلق (تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك) يعني انك تعرف بالنزول
من الوجود المحض الى مراتب الامكان ان هذه باطلة فى حد ذواتها وذاك واجب
حق محض لان الطريقة التى سلكها الالهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب
لانهم بعد ما اثبتوا ان فى الوجود موجودا هو الواجب بينوا ان وجوده لا يمكن ان يكون
زائدا عليه كما فى سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين
فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق
والباطل وتميز بينهما (وتعرف بالصعود من الخلق الى الحق (ان هذا هنا) يعني
انك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا تميز بينهما كما ستأتى

بيانه عن قريب (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد) جعل الشيخ المرتبتين
المذكورتين فى الآية اعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود
الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شئ بازاء الطريقتين المذكورتين
اما كون المرتبة الاولى بازاء الطريقة الاولى فظاهر واما كون المرتبة الثانية
بازاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر فى الوجود
على واجب بالذات ثم بالنظر فى ما يلزم الوجوب على صفاته ثم بالنظر فى الصفات
على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على الخلق
وهو المشار اليه فى الآية بقوله اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اى
اولم يحصل له الكفاية فى كونه موجودا انه شهيد دال على كل شئ بعلم وجود
كل شئ منه كما اشرنا اليه وانه محقق ومثبت لكل شئ ويمكن ان يجعل المرتبتين
المذكورتين فيها بازاء المرتبتين اعنى مرتبة الاستدلال ومرتبة الشهود و
العرفان فالى الاول وهى مرتبة من يرى الحق بالاشياء اشار بقوله سنريهم
آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم والى الثانية وهى مرتبة من يرى الاشياء
به تعالى اشار بقوله اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد فالاولى درجة
درجة العلماء الراسخين والثانية درجة الصديقين العارفين

فص

اعلم ان المفهومات منحصرة فى الثلاث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو
حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته واما الممكن فهو باطل فى ذاته
موجود بغيره فمعنى قوله (اذا عرفت ولا الحق عرفت الحق وعرفت ما [illegible])

انك اذا علمت الموجود علمت الوجود المحض وعلمت انه ليس بمحض الوجود من
الاشياء التي هي باطلة في حد ذواتها ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة
يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى المعلولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلا
منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض (وان عرفت الباطل) اولا
بان اعتبرت اولا المصنوع الذي هو هالك باطل واستدللت على وجود الصانع
(عرفت الباطل ولم تعرف الحق) كما هو حقه اي بوجه كونه حقا محضا اذ غاية
ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع
موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى اسرار فيه
الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفص تفسير القول له
ليس هذا ذاك وهذا هذا ولما كان في اعتبار الحق ومعرفته اولا تحصيل
لك زيادة علم وتمييز (فانظر الى الحق) واعتبره اولا (فانك لا تحب الآفلين)
الساقطين في حد ذواتها لان الافول ذاتية تمنع الميل مطلقا الى جهتها
فضلا عن فرطه (بل توجه وجهك) واجعل ذاتك متوجها (الى الحق)
بكليته ولا تغفل عنه لمحة حين ولا تكتف ليه بالتوجه في بعض الاوقات
وبعض القوى **فص** الحق قد استبان لك مما سبق ان الحق الواجب لا ينقسم
قولا على كثيرين فلا يشاركه ند) لان الند هو المثل المخالف المعادي والمثل
هو المشارك في تمام الماهية فاذا لم يحمل ماهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل
لان المماثلة تقتضي التشارك في الماهية فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان
انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص (ولا يقابل ضدا) عطف على قوله لا ينقسم

ولا يعلم ذلك مما تقدم من قوله لا موضوع له لانه اذا لم يكن له موضوع لا
يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان على موضوع واحد (ولا
يتجزى مقدارا ولا واحدا) وقد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا
سواء كانت مقدارا بان تكون قابلة للقسمة الغير المتناهية او واحدا بان لم
تكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمة اصلا او يقبلها ولكن ينتهي الانقسام الى
ما لا يقبل اصلا (ولا يختلف ماهية ولا هوية) كما تقدم في صدر الكتاب
(ولا يتغاير ظاهريته وباطنيته) لما سبق من ان حيثية ظهوره وبطونه نفس ذاته
واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب على هذا النهج (فانظر هل ما تقبله متعلق
وتمثله ضمائرك كذلك) اي انظر الى مدركات حواسك ومتعقلات عقلك
تفحصها واحدا واحدا هل يمكن فيها شيء ان يكون احواله كذلك فانا لا اشك
انك لا تجد منها فليس ذلك الحاصل في قوى المدرك (الا مباينا له) يعني
للحق الواجب (فهذا منه) اي الحاصل في علمك صادر من الحق معلول له
لانه موجود مباين للحق وكل موجود كذلك فهو صادر منه اذ لا يخرج موجود
من الحق تعالى ومعلوله (فدع هذا اليه) اي اتركه معلوما لك متوجها
الى الحق لان الحكمة من خلقك معرفته تعالى بصفاته الذاتية والفعلية
كما قال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق واذا
عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان يحيط به عقلك وحواسك
(فقد عرفته) اذ غاية الادراك ان يدرك انه لا يدرك كما قال الصديق رضي
الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك **فص** كل ادراك فاما ان يكون لملائم

اى لما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وبغير ملايم بل منافر اى
لما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك (اوما للنيل بملايم ولا منافر) فى
ضرورة فقد جعلوا الحكماء (اللذة) بانها (ادراك الملايم) وفسروا (الاذى) وهو
الالم بانه (ادراك المنافر) وفسر الشيخ الرئيس فى الاشارات اللذة بانها ادراك
ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وزاد فيه قيدى
النيل والوصول فقد فصل فى بيانه ان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة مثاله
ومنه لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتحقق بحصول ما يساوى اللذيذ فان
الانسان قد يتصور ذات اللذيذ ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها
عنده فلا يكفى فى اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من النيل ايضا هذا
كلامه وفيه نظر لانه ان اريد ان واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصورها
وحصول مثالها عنده فى وقت من الاوقات فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون حصول
ما يساويه كمالا لقوة من القوى فيلتذ به كما ان حصول نفسه ايضا كمال لواحد
منها وان اريد ان بعض الانسان لا يلتذ بحصول مثالها عنده فى بعض الاوقات
فهو مسلم لكن يجوز ان لا يكون حصول ما يساوى اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك
فلذلك لا تتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته نعم لو ثبت كماليه
ما يساوى اللذيذ وخيريته عند المدرك ومع ذلك لا يكون ملتذا به لتم
وانى له ذلك وايضا ما يرد على هذا ان لا يكون النيل ايضا فى اللذة لان الانسان
قد يشاهد ذات جمال ولا يلتذ بمجرد مشاهدتها وحضور ذاتها عنده واما الوصول
فقد نبه بان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ

للملتذ ووصوله منه ايضا فلا بد من قيد الوصول حتى تتحصل ماهية اللذة وفيه
ايضا نظر لانا لا نسلم ان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط فان للذائقة مثلا
كمالا وخيرا بالنسبة اليها وهو الحلاوة مثلا وبمجرد ادراك الذائقة اياها تلتذ
به من غير توقف على ادراك حصولها لها ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا
فى تعريف اللذة قيدا يغنى عنه وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه ماخوذ
فى مفهوم الملايم الماخوذ فى تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشئ بالفعل مناسبا له
لا ينافيه فحقيقة تعريفهم ان اللذة ادراك لما هو حاصل للشئ بالفعل مناسب
له لائق به من حيث هو كذلك فقد اعتبروا فى تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق
به الادراك غاية ما فى الباب ان الشيخ فصل بعض قيود اجملوها فى التعريف
لا انه ذكر قيدا لا بد منه ولا يتم التعريف الا به كما توهم بعضهم حيث قال
فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور من الحكماء لانه لما احتيج الى تفسير
الملائم والمنافر بهذين التفسيرين فايرادهما اولى من قصر اللفظ وتفسير المجمل
وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقيد بان انه لا بد منهما (ان لكل ادراك)
اى مدرك سواء كان جوهر العقل او قوة من قواه (كمالا) وقد سبق تفسيره
(ولذة له ادراكه) كما تقرر (للشهوة) اى للقوة الشهوانية التى هى الباعثة على
جلب المنافع (ما يستطيبه) ويستحسن عندها فان قيل القوة الشهوانية
والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ رحمه الله فى صدد بيان
القوى المدركة وكمالاتها والالتذاذ بها قلنا ان مقتضى القوة الشهوية مثلا قد
يكون كمالا لقوة مدركة مخصوصة كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة فانها من

الشهوة مع انهما من كمالات تلك القوة فاذا ادركتهما التذت بهما وقد لا يكون
كمالا لواحد منهما بعينها كمغلوبة الغضب وغالبية الصدق فان الانسان
اذا سمع احدهما التذ بهما لا لاجل انهما من كمالات القوة التي معه لان
التذاذ النفس بها ليس من حيث انها صوت حسن بل لان جرت بها من كمالات
القوة الشهوية او الغضبية فاذا ادركت النفس كلما انها بالذات جزئيتها
بواسطة قوة جسمانية التذت بها لذلك فكمالات القوة الشهوية مثلا
كمالات للنفس لا من حيث هي بل باعتبار كونها معها والتذاذ النفس بمقتضيات
الشهوة والغضب قد يكون لاجل انها من كمالاتها لا لانها من كمالات قوى
مدركة مخصوصة كما انا واليه اشير بقوله (وللغضب الغلبة) اي للقوة الغضبية
التي هي الباعثة على دفع المضار بتكيف بكيفية الغلبة والنصرة اللتين
حلتا بمغضوب عليه او بكيفية شعور يؤدي بتعلق بمغضوب عليه فان الغلبة
ليست من كمالات القوى المدركة بل من كمالات القوة الغضبية ولذلك
افردها بالذكر (وللوهم الرجاء) اي للقوة الوهمية التكيف بهيئة شيء مرجو
او بصورة شيء سيذكره (ولكل حس) اي لكل شيء من القوى الحسية (ما يعد)
اي كمال يليق (له) فيلتذ بادراكه مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة
والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة
وللذائقة كمال هو المطعوم وللشامة كمال هو الرائحة الطيبة وللامسة كمال
هو الكيفيات المناسبة لها فاذا ادرك كل منها ما هو كمال لها التذت بها
(ولما هو اعلى) اي للقوة العاقلة من حيث هي التي هي اعلى من تلك القوى كمال هو

الحق وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا على
الوجه اليقيني المبرأ عن شوائب الظنون والاوهام (وخصوصا الحق بالذات)
وهو ان ينطبع فيها بقدر استطاعتها جلية المبدأ الحق تعالى بحسب تقدس
ذاته وتنزه صفاته الذاتية والفعلية (كل كمال من هذه الكمالات) لذلك المدرك
(معشوق) ومرغوب (لقوة) هي (مدركه) فاذا ادركت التذت به

فصل

اعلم ان للنفس الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التي هي
المبدأ لادراكات جزئية وحركات شخصية احوالا ثلثة احدها ان
تكون مغلوبة للقوة الحيوانية التي يدعوها شهوتها تارة وغضبها
اخرى اللذان ينبعثان عن المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يذكرانه او بسبب
ما يتأدى اليهما من الحواس الى حركات مختلفة بحسب تلك الدواعي
وتكون العاقلة خادمة لها في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها
افاعيل مختلفة والعاقلة مؤتمرة وثانيها ان تكون القوة الحيوانية مغلوبة
لها مؤتمرة بامرها منتهية بنهيها فكانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها افعال
مختلفة المبادي وثالثها انه قد تغلب هذه وقد تغلب تلك فاذا غلبت
القوة الحيوانية وتبع القوة العقلية لها ثم ندمت فلامت نفسها كانت لوامة
اذا عرفت هذا فنقول (ان النفس المطمئنة) الساكنة بالله عز ملتفتة الى
(كمالها عرفان الحق الاول) اي الوصول اليه فقوله (بادراكها) المراد به المعنى
اللغوي هو الوصول بقرينة وبيان لقوله عرفان الحق الاول وحاصله ان كمال
النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض فعرفانها الحق الاول مرتبة قد سبق

اى يجب تقدس ذاته وتنزه صفاته واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان (على ما) اى على الوجه الذى تستطيع النفس المطمئنة وتستعد لان (يتجلى لها) فان تجلى الحق الاول على الوجه الذى هو عليه غير ممكن لغيره (هو اللذة القصوى) لما ذهب جماعة الى انحصار اللذات القوية مطلقا في الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة فهؤلاء لا يتجاوزون مرتبة البهائم والسباع وذهب طائفة اخرى الى انحصار اللذات القوية فيها فهم يثبتون اللذات العقلية ايضا ولكن يحقرونها بالقياس الى الحسية فاشار الشيخ الى ردهما بان قال ان اللذة العقلية هو اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك في تفاوت الادراك في حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فيتفاوت اللذة ايضا وذلك اما بتفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كان اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر مما اذا راه من مسافة ابعد واما بتفاوت المدرك فلان لذة السمع الصحيح من الصوت الحسن اشد من لذة السمع المريض منه ويمكن ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك واما بتفاوت المدرك فلان المعشوق المنظور كلما كان احسن يكون اللذة في رؤيته اكثر ولا شك ان ادراك القوة العاقلة اقوى من الادراكات الحسية لان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء الذى هو اصعب المدركات حتى يميز بين الماهية واجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط

في تفاوت اللذة بتفاوت الادراك

والادراك الحسي لا يصل الا الى المحسوس الذى هو ظاهر المدركات لمشاركة الحيوانات البهم مع الانسان في ذلك الادراك فالادراك العقلي اقوى والقوة العاقلة اقوى من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الوجود على ما هي عليه ومدركات الحس ليست الا اعراضا مخصوصة هي الالوان والطعوم وباقي المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الاخر فيكون اللذة العقلية في الشرف ابلغ من اللذة الحسية واقوى منها **فصل** كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه اى لكل مدرك مشابهة ومناسبة يحصل له اما من جهة الرياضة والتصفية او من جهة النظر والفكر او غير ذلك بما يدركه (تشبه التقبل والاتصال) اى تشبها هو مثل التقبل للمدرك واتصاله به ايضا لا انا ما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعالم وبعضهم الى انهما يصيران كالواحد (فالنفس المطمئنة بالله تعالى المهذبة عن العلائق البدنية الظلمانية (سنح لها لمع) بعض عليها ويتصل بها (من اللذة العلية) اى من الملتذات الروحانية العقلية من اشراق انوار الله تعالى وجماله (على ضرب من الاتصال) بحيث تغلب على نور وجودها فتضمحل عند تلألؤ هذه الانوار (فترى الحق) في كل شيء بل كل شيء (ويبطل عن ذاتها) وتفنى وتعلم انه تعالى هو الموجود وما سواه بطلان وخيال ويتحقق بحقيقة قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل (فاذا) هذه المعاني عنها بر عن كما اشار اليه الشيخ في مقامات العارفين بقوله

كانها برو بوما ضل اليه ثم تخدعنه و (رجعت الى ذائقها والت) اى عادت وصارت
على ما كانت عليه قبل ذلك (لها) اى للنفس حينئذ (اسف) اى اسف على
فواته وتضجر على فقدانه لمفارقتها المطلوب الحقيقي **فصل** المقصود من هذا
الفصل دفع ما ورد على تعريف اللذة وتقريره ان من الاشياء ما هو كمال و
خير عندنا كالصحة والامن والطعام ونحوها فلو كان اللذة ادراك الملائم
لكنا نلتذ بها وليس كذلك وجوابه ان اللذة يتحصل وجودها بشيئين احدهما
وجود الملائم عند المدرك والثاني ادراك ذلك الملائم من حيث هو ملائم
فعدم الالتذاذ بتلك الاشياء لاجل انتفاء احد جزئيها وهو الادراك على
وجه الملائمة وانتفائه اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله (ما كل
ما يلي اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفطن لها) يعني ليس كل من يقرب الملتذ
به ويحضر ذلك عنده ان يدركها والادراك على وجه الملائمة كما اشار اليه
بقوله (بل قد يعاف) ويكرهه ثم شرع في توضيح ذلك بقوله (الممرور)
وهو من به مرة الصفراء (يستخبث الحلو) اى يعده خبيثا (ويبشعه) ويقول
(الذى به جوع بولميوس) معنى بولى باليونانية الشيء العظيم جدا وموس هو
الجوع والمراد به جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقرى
(يعاف الطعام) والحال انه (يذوب بدنه جوعا جوعا) ولما نبه على ان وجود
الملتذ به عند الملتذ لا يكفي في تحقق اللذة بل يجب ادراكه اراد ان ينبه
على ان وجود المولم عند المتالم لا يكفي ايضا في تحقق الالم فقال (ما كل منقلب
في كل سبب مولم يحس به) ثم اوضحه بقوله (العضو الخدر) الفاقد للقوة اللامسة

(لا يولمه احراق النار ولا انجماد الزمهرير) فلا يكفي في تحقق اللذة والالم
وجود الكمال والآفة عند المدرك بل يجب ادراكهما من حيث كذلك
فصل اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او التشابه اما بدني بكون
افعال البدن بسبب عروضه ماوفة او نفساني يكون افعالها به ماوفة
فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة مرض
النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على قولهم اللذة العقلية
هي اللذة القصوى شبهة وتقريرها انه لو كانت المعقولات كمالات للنفس
ملتذة بادراكها لوجب ان تشتاق اليها وتتألم بفقدها وتجتنب عن اضدادها كالقوة
السامعة فانها تشتاق الى الاصوات المستلذة اليها ودفعها انه لا يلزم
من عدم اشتياق النفس الى المعقولات الصرفة والميل اليها عدم كونها ملتذة
بها لجواز ان لا تكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع هو انهماكها في اللذات
الحسية واشتغاله بالمحسوسات الصرفة وما لم يلتفت اليها لم يجد ذوقها فلم
يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء الذي هو المرض عن بصيرتها
وصلت اليها والتذت بها كما اشار اليه الشيخ مبتدئا بالامراض البدنية
ودفعها ثم بالتذاذ القوى البدنية بما يكرهها قبل ذلك وبتالمها بما
لم يكن يتألم بها ثم قياس الامراض النفسانية وازالتها والتذاذها بالمعقولات
عليها بقوله (ما كان الممرور) الذي له مرض بدني (اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج
ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والخلط الرديء اذا سرى فيه
الحس في جارحته البرء ولا يستلذ الحلو استلذاذ الكبير الثاني يتلقفه

اى يحركه (الجوع املاقا) ويجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة (الدين الثالث ينهكه الالم انهاكا) اى يصيره بحيث لا يطيق على كلفة ومشقة لحة (كذلك اذا انكشف عنك غطاءك) وازيل عنك حجابك الذى كان على قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن المعقولات الصرفة وعدم توجهك اليها (فبصرك اليوم حديد حينئذ) اى بصرك فى تلك المدة حديد فى هذا الوقت المخصوص منها وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك يعنى ان بصرك حينئذ حاد نافذ ثاقب يرى ما كان محجوبا عنك ويدرك الاشياء على ما هى عليه فيلتذ به لان حصول الاشياء على هذا الوجه عنده من اعلى كمالاته لان الحكمة والمصلحة من خلقك هى تلك الادراكات كما اشرنا اليه فمقتضى نفسك ذاتك وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى تلتذ بادراكها فصل (ان لك منك غطاء) اى غطاء هو هويتك وملاحظتك انانيتك التى هى الحجاب (فضلا) اما مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده على نفى الاعلى واستحالته فيقع بعد نفى صريح وهو الاكثر او ضمنى كقولك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقائقها اى لم يبلغ الهمم فعلى هذا معنى كلامه ان نفسك الناطقة مع وحدتها وقطع النظر عما سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلا اذا كان معها شئ يصير سببا لحجابها او صفة لقوله غطاء اى غطاء فاضلا (عن لباسك) اى عن غطائك الحاصل (من البدن) وملخصه انه اذا كانت هويتك حجابا لك مع غاية قربها منك فكيف لا يكون الامور الخارجية المكتسبة من

بدنك حجابا لك (فاجهد ان ترفع الحجاب) المانع عن وصولك الى الكمال الحقيقى وتتجرد عن الغواشى الغريبة والهيئات البدنية واذا تجردت عن العلائق البدنية والعوائق الردية بل عن اعتبار هذه نفسك (فحينئذ تلحق) وتصل بما هو المطلوب الحقيقى فلا تسئل على بناء المجهول (عما تباشره) عن افعال ترتكبه اما لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقى فنفنى ذاتك وصفاتك وافعالك ولم يبق الا ذات الحق وصفاته وافعاله تعالى كما اشار اليه المحقق الطوسى فى شرح مقامات العارفين فى شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى لا يتأبى عليه شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذا صرت متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة اخلاقه انه لا يسئل عما يباشره لقوله تعالى لا يسئل عما يفعل فلا تسئل انت ايضا واما لجلالة منصبك وعظمة شانك ولان ما يصدر عنك حينئذ لا يكون الا ما هو مستحسن بالذات فلا يلائم عقلا ولا يعاقب شرعا وقد نقل عن بعض المشايخ ان للسالك مرتبة اذا وصل اليها ارتفع عنها مقتضيات الاحكام الشرعية بحسب الباطن دون الظاهر يعنى ان له حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك الشرب مانعا وحجابا

له في الحقيقة ومن وجب على الشارع ان يجري عليه حد الخمر **اعلم** ان النفوس
الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات وفي مقتضياتها فبعضها الهية نورانية
وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب لهذه المزخرفات العاجلة
وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها راجحة وبعضها قاهرة الى غير ذلك من
الاحوال والمجاهدة لا تؤثر في افعالها الطبيعية الاصلية بان تزيلها
بالكلية بل غايتها انها تضعف سببها فمعنى قوله (فان مت قبل ذلك)
انك اذا صرت متألما عند قطع علائقك البدنية وعوائقك الظلمانية
بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الردية حتى زال
عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لك لانها علامة شقاوة نفسك
وكونها من قبيل الناسوتية المكدرة (وان سلمت فطوبى لك) اي وان كنت
ذا سلامة وفراغ عند هذا التجرد عن تلك الوساوس والخطرات فالتجرد و
الظفر والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك وكون نفسك من اللطائف
الالهية النورانية (وانت في بدنك) اي في حالة تعلقك ببدنك
الظاهر (تكون) بحسب الحقيقة (كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت)
وناحية الملكوت اذ لا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن وملابساته
الحواس عن انخراطك في سلك المبادي المفارقة فاذ كنت في سلكها (فترى ما
لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) من النعم الاخروية وتلك
النعم لا تدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى تحصل لك بسبب علو نفسك
بالحواس وملابساتها عن النبي عليه السلام انه قال قال الله تعالى اعددت

لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (فاتخذ
لك عند الحق عهدا) اي فاتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا
بان تتيقن وتديمك على هذه الحالة اي اعترف بصدق الانبياء وبما جاؤوا
به وامتثل باوامره واجتنب عن منهياته لان هذا سبب لتجردك وكونك
من صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين تمنع وصول
الضرر عن احدهما الى الآخر وتوجب النفع كذلك هذا الاعتراف و
الامتثال سبب لئلا يصل منه الى العبد العذاب الاليم وموجب لوصوله
الى دائم النعيم ويجب عليك ان تبقى على هذا العهد (الى ان تأتيه فردا)
اي فريدا وحيدا بعملك ليس معك من الدنيا شيء لا مال ولا ولد ولا انت
مشغول بنفسك لا يهمك هم غيرك **فصل** (ما تقول) في شان الامر الذي
عند الحق تعالى عن الحق) طائفة من المتأخرين تحاشوا عن اطلاق العشق
على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعي والحكماء الالهيون لما حققوا معنى العشق و
وجدوا ذلك المعنى هنالك كما اشار اليه الشيخ بقوله (وهنالك صورة
العشق) لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا ان كل جمال وخير مدرك
فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير حب له والحب اذا اشتد
وقوي صار عشقا وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك
اكمل واشرف ذاتا فاصاب القوة المدركة اياها وتعشقها بها اكثر ولا شك
ان واجب الوجود هو الذي في غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات
واتمها فكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد فيكون

ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق (فهو معشوق لذاته وان لم يعشق من الغير)
لكنه ليس لا يعشق من الغير بل هو معشوق من اشياء كثيرة غيره (لذيذ عند ذاته)
لان اللذة كما حقق هى ادراك الملائم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى
الادراكات وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به
(وان لم يلتذ من الغير) لكنه قد يلحقه ووصل الى اشياء كثيرة فيكون لذيذا بالنسبة
الى الغير ايضا (تم وجوده فوق التمام) اما ان وجوده تام فلانه ليس شىء
من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه منتظرا من غيره واما انه
فوق التمام فلان وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع
وجودات الممكنات فاضل عن وجوده فايض عنه والى هذا اشار بقوله
(فيفضل) ذلك الوجود (ليبتهج) ويسيل على مهيات الممكنات (على
الاتمام) اى على ان يتم تلك المهيات التى هى ناقصة فى انفسها باطلة فى
حدود ذواتها **فص** من شاهد الحق وعرفه لا يخلو من احد الاحوال
الثلث هى اما ان يكون بحيث (انه لزمه لزوما) اى لاحظه فى جميع ذرات
الكون بحيث لا ينفك عن تلك الملاحظة ابدا مع وجود ملاحظة نفسه
او يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد يغفل عنه فى
الخلو واشار اليه بقوله (او ترك عجزا) او يكون بحيث يغيب عن نفسه
بالكلية فلا يلاحظها ولا غيرها مما سواه بل لا يلاحظ الا جناب القدس
فقط وهناك يتم الوصول الى الحق ولا مرتبة اعلى منه وهى مرتبة المحو
والفناء فى التوحيد المشار اليها بقوله (ولا منزلة بين هاتين المنزلتين

الا منزلة الخمول) الذى هو فقدان الاثر بطلان الرسم يعنى لا يكون للعارف
حال سوى هاتين الحالتين الا هذه الحالة التى هى فقدان التعين وهى حالة
الفناء فى نفسه والبقاء السرمدى بالله الحق الواجب (ومن ترك عجزا فقد
اقام عذرا) هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم (وهو متجل فى
حد ذاته (فيشرق) على من يستعد الشروق ويستحقه اما استحقاقا ذاتيا
من غير تعمل وكسب وبواسطة من ازالة الحجب ودفع الموانع (ويسرع) اى
شانه ان ياتى هرولة الى من اتاه يمشى ويتوجه (نحوه فيلحق) ويصل اليه عند
تخليته عن العوايق قال الله تعالى من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا و
من تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتانى يمشى اتيته هرولة فان جهد
ان ينجها عن الطريق (وهو لا يضيع اجر المحسنين) بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم
من فضله **فص** صلت السماء) اى اطاعت امر خالقها طبعا وارادة
وجاءت بما اراد منها (بدورانها) حول مركزها (و) كذلك (الارض
انقادت امره (برجحانها) اى بثقلها وكونها تحت جميع الافلاك والعناصر
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين (و) على
(الماء بسيلانه والمطر) ايضا (بهطلانه) اى بتقاطره ونزوله الى الارض
(وقد تصلى له ولا تشعر ولذكر الله) الذى هو الصلوة (اكبر) واعظم من ان تصل
اليه الافهام ويتبادر اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت
والحال وايضا فهو على لسان الملك والمقال **فص** ان الروح
الذى لك) وهو المدرك انفا هم المتكلم المشار اليه بقولك انا (من جوهر

عالم الامر) الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذي
هو عالم الماديات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بحضوره عند
ادراكنا اياها بهذا الوجه لا يدرك شيئا مما لا يمكن ادراك الماديات على
سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص وغير ذلك اذ لا شك في ان الموضوع
في قولنا انا عالم معلوم ولا يخطر ببالنا حينئذ شيء من البدن و اجزائه و
اعراضه من الماديات كما يشهد به الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم
فثبت انه مجرد شانه وخاصيته (ان لا يتشكل بصورة) لها امتداد مخصوص
(و) ان (لا يتخلق بخلقة) هي المركبة من الكيفيات المحسوسة اعني اللون ومن
الكيفيات المتصلة بالكميات اعني الشكل وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن
والقبح (و) ان (لا يتعين لاشارة) اي لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة
الحسية (و) ان لا يتردد بين حركة وسكون) اي لا يمكن ان يتصف باحدهما
لان جميع ما ذكر من خواص الجسمانيات وقد بينا انه مجرد (فلذلك) اي
فلاجل تجرده وكونه من عالم الامر (يدرك المعدوم الذي فات) من الحس بان
لا يدركه اصلا وليس من شان البدن وحواسه ادراك معدوم كذلك ولا
شك ان مدرك ذلك المعدوم هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن وحواسه
فتعين ان يكون مجردا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزء من البدن او
يكون للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات كما ان له قوة بها يدرك
المحسوسات (و) يدرك (المنتظر الذي هو آت) ولا شيء من البدن وحواسه بمدرك
له لما سبق بعينه (و ينبغي في عالم الملكوت) الذي هو العالم الاعلى المعقول

ان الكيف المخصوص والوضع المخصوص

وينتقش من عالم الجبروت) وهو عالم المجردات التي شانها التاثير
لا القبول انتقاشا بالصور الصادرة منها ويحتمل ان يقال انه ينتقش
بالصور العلمية التي هي بعينها من جملة ذلك العالم ولا شيء من البدن
وحواسه كذلك **فصل** (انت) مركب (من جوهرين احدهما متشكل مصور
مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم) وهو البدن (والثاني مباين
للاول في هذه الصفات) لما بيناه انفا (غير مشارك له في حقيقة الذات
لانه من لطايف الروحانيات) ينال بالعقل) فيدركه فقط لان ادراك
الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة (ويعرض عنه الوهم) بل يخيله اذ شانه
ادراكه لا يخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما
متحيز او حال فيه ولا يتجاوز عن هذه المرتبة فلولا ان العقل والشرع
دفعها لعدت من القضايا الاولية واذا كنت من هذين الجوهرين
(فقد جمعت) اي كنت مجمعا من جوهر هو (من عالم الخلق) الذي هو
عالم المحسوسات ومن جوهر هو (من عالم الامر) الذي هو عالم المعقولات
(لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك) ولا يذهب عليك
انه لا يمكن اعتبار التاليف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع
المولف وحدة حقيقية فليتامل **فصل** النبوة يختص في روحها
بقوة قدسية) يعني النبي وهو انسان مبعوث من الحق الى الخلق ليبشرهم
الى الصلاح الدارين له خواص ثلث عند الحكماء احديها ان يكون بحيث
يطيعه الهيولى القابلة للصور المفارقة الى القابلة للصور المفارقة الى

بدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها
بالمبادى العالية من غير سابقة كسب وتعليم وثالثها ان يشاهد الملئكة
على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفى هذا الفصل اشارات
الى الثلثة اما الى الاول فبقوله (يذعن لها) اى يطيع لارادتها عنصر
عالم الخلق الاكبر كما يذعن لها وحلت عزيزة عالم الخلق الاصغر) وهو
البدن الانسانى فى حركات مختلفة وسكنات شتى حسب ارادته
لان شأن النفس الناطقة الانسانية ان يحدث فى العنصر البدنى
استحالة مزاج من غير فعل وانفعال جسمانى كما نشاهد من الشخص حال
الغضب فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد وذلك لان
جوهر النفس من المبادى التى هى تكسوا المواد صورها اذا تم استعدادها
بل هى اشد مناسبة واقرب من تلك المبادى الى البدن فلا يبعد ان
يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة
وفعل وانفعال جسمانى بل التى فى النفس قد يصير مبدءا لما يحدث فى
عنصر البدن كما اذا تاملت عظمة الله وقهره وتفكرت فى جبروته
وكبريائه تقشعر جلدك وتقوم شعرك على البدن من الفزع والخشية و
ظاهر ان التامل والتفكر لا يكون الا فى النفس وقد اثر فى البدن وقد تؤثر
النفس فى بدن آخر كتأثير العين العائنة والوهم العامل فالنفس
اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادى العالية اطاعها العنصر الذى
فى العالم وانفعل عنها ووجد فى العنصر ما يتصور فيها وذلك لان

النفس غير منطبعة فى البدن بل منصرفة الهمة اليه وكان هذا الضرب
من التعلق يجعلها ان يخيل العنصر البدنى على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون
النفس الشريفة القوية جدا يتجاوز تأثيرها عن البدن المختص بها ويعم
(فيأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات) فيبرئ المريض ويمرض الصحيح
ويستحيل بها العناصر فيصير غير النار نارا وغير الارض ارضا ويحدث
بارادتها امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف
الاوقات هذه من جملة كمالات قوتها العاملة والى الثانية اشار بقوله
(ولا يصدأ مرآتها) عطف على قوله يذعن لها اى ولا يحجب مرآة نفسه الناطقة
بشئ من الحجب لشدة صفائها ولا يمنعها شئ (عن انتقاش بما فى اللوح
المحفوظ) عن التطرق الفساد والتغير والزوال (من الكتاب) بيان ما اى المكتوب
(الذى لا يبطل) وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كما قررنا
سواء كانت تلك الجزئيات موجودة فى الخارج او منتظرة الوجود و
يحتمل ان يكون من الكتاب بيان اللوح المحفوظ فح يراد به معناه المتبادر منه والى
الثالثة اشار بقوله (وذوات الملائكة التى هى الرسل) عطف على قوله
مرآتها يعنى ان ذوات الملائكة التى كالمرايا لا تحجب عن نفسها الناطقة
المؤيدة اى لا يكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة بل هى يظهر عليها فيراها
مشاهدة ويسمع اصواتها ويستفيد منها فيبلغ ما استفادت (منها
مما عند الله من الاحوال والاحكام الى عامة الخلائق ليكمل نفوسهم بحسب
قوتيها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة للسعادة الدينية والد…

فصل لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبي منها اراد ان يبين حقيقتها
وكيفية تلك الاستفادة فقال (الملائكة صور علمية) معقولة بذواتها
ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها الا انها مجردات عن المواد ولواحقها ولا
مانع عن المعقولية الا اياها (جواهرها) اي حقايقها وذواتها الموجودة
في الخارج (علوم ابداعية) كائنة بتجرد كن من غير سبق مادة ومدة (ليست
تلك الملائكة (كالواح فيها نقوش او صور فيها علوم) لانها من قبيل الاجسام
وتوابعها وهي منزهة عنها لتجردها (بل هي علوم ابداعية) نكرار دو الا
ان يقال بل هي (قائمة بذاتها) غير قائمة بغيرها (تلحظ الامر الاعلى) اما
بالاشراق من المبدأ الحق او لان العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب
(فينطبع) اي يرتسم (في هوياتها ما تلحظ) من الصور الادراكية هذا الكلام
صريح في ان علم المبادي العالية بطريق الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس
(وهي) اي اعظم الملائكة التي هي العقول (مطلقة) اي غير مقيدة ببدن
من الابدان تقيد نفوسنا الناطقة بابداننا (لكن الروح القدسية)
التي للرسول (يخالطها في اليقظة) كما روي عن الرسل عليهم السلام انهم
شاهدوا جبرائيل وتكلموا معه حالة اليقظة (والروح النبوية يعاشرها)
ويخالطها (في النوم) لان النبي من يوحى اليه اما مناما او الهاما سواء اتاه جبرئيل
اولم يأته فاذا اتاه كان رسولا ايضا فالنبي من حيث هو نبي لا يستدعي ان
يأتيه جبرئيل بل هو من تلك الحيثية يكون اكثر مخالطة معه في النوم فلذا
خصص بالنوم او لان العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك

الخاص وفي بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر اذ اكثر اشخاص الانسان
يخالطون معهم في النوم كما لا يخفى ولا يلائم لما تقدم من قوله النبوة يختص في
روحها بقوة قدسية فان قيل هذا ينافي ما تقرر عند
اهل الملل والشرائع الحقة من ان الانبياء يشاهدون الملائكة و
يتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن الا ان يكونوا اجساما فتجردها كما يفهم من
هذا الفصل ينافيه وينافي ايضا اذ كونها علوما ابداعية ينافي المخالطة
معهم في اليقظة قلنا ان للملائكة اعتبارين احدهما كونها متمثلة بصور
متخيلة محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك التمثل وثانيهما اعتبار
ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثلها فحينئذ يمكن ان يقال ان من
قال بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجردها نظر الى ثانيهما
فورود النفي والاثبات ليس امرا واحدا فلا ينافي فصل ان الانسان
لمنقسم الى سر وعلن) يعني ان للبدن الانساني ظاهرا وباطنا فعلى هذا اندفع
ما قيل من ان هذا بعينه ما تقدم من قوله انك من جوهرين (اما علنه) اي
ظاهره (فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه) اي اخلاطه (وقد وقف
الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه) من ارتباطات العظام وكيفيتها
ومنابت الاعصاب والعروق والارتباطات الاخر وحكمها ومصالحها (واما
سره) اي باطنه (فقوى روحه) التي سيفصلها من كونها ظاهرة وباطنة
وعلمية وعملية فصل ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم
موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك) لانا لا نشك في ان النفس الناطقة

الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفان الا
من جهتين فلا بد لها من قوتين يحصل بهما الادراك والعمل (والعمل
مقصود بالتبع) لان المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها
النظرية لانه لا يبقى ببقائها وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس
(والعمل ثلثة اقسام نباتي وحيواني وانساني) على ما دل عليه الاستقراء
(والادراك قسمان حيواني) وهو ادراك الجزئيات (وانساني) وهو ادراك الكليات
فصل (وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في كثير
منها غيره) هذا غني عن الشرح فصل (العمل النباتي غرضي) يعني
ان مقصودي من عمل النباتي الذي هو اثر القوة النباتية ليس احالة
الغذاء الى مشابهة المغتذي واخلاف بدل لما يتحلل وجذب الغذاء
وتغيره الى حيث يصلح لان تحلية الغاذية وامساك الغذاء المجذوب
مثلا بل المقصود منه (حفظ الشخص) لانه الغاية في اعمال المتعلقة
بالقوة الغاذية وبها يحفظ الشخص لانها لو لم يلصق به بدل ما يتحلل
لانعدم سريعا لان الحرارة واجبة الثبوت في الابدان النباتية وهي تقتضي
تحلل الرطوبات عنها فلولا ان شيئا يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج
بسرعة (وتنميته) التي هي اثر القوة النامية التي بها يحصل كمال النشو (وحفظ
النوع وتبقيته بالتوليد) الذي هو من ارباب القوة المولدة لان العناية
الالهية اقتضت ان تفيض الدوام عنه على كل شيء فما لم يصلح ان
يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه تنبعث منه قوة الى استجلاب بدل

يعقبه ليحفظ به نوعه فالمولدة يورد بدل ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية
يورد بدل ما يتحلل من الشخص (وقد سلط عليها) اي على هذه الاعمال
(احد قوى روح الانسان) من قواه الخمسة (وقوم يسمونها القوة النباتية)
هذا هو المشهور (ولا حاجة بنا الى شرحها) وتبيين مهياتها وتفصيل
احوالها لان المقصود تفاصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها و
احوالها فصل (العمل الحيواني جذب النافع) اي تحريك يقرب به من الشيء
المتخيل النافع (ويقتضيه الشهوة) بان تكون القوة الشهوانية باعثة للقوة
المحركة التي في الاعصاب والعضلات على التحريك (ودفع المضرات) اي تحريك
يدفع به الشيء المتخيل الضار (ويستدعيه) اي هذا التحريك (الخوف) لان
صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت في النفس احدث خوفا فيها ثم
ينبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله (ويتولاه الغضب)
اي هو ينبعث القوة المحركة على تحريك به يدفع الضار (وهذه من قوى روح
الانسان) اي هذه الاعمال ناشئة من قوة هي روح الانسان اي هذه
الاعمال ناشئة من قوى الخمسة للروح الانساني فصل (العمل الانساني) وهو الصادر
عن نفسه الناطقة بحسب قوة العملية من جهة استنباط ما يجب ان تفعل
من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية هي قولنا كل حسن ينبغي ان يؤتى
به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به بان نقول الصدق
حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فالصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ثم ان
العقل العملي وهو القوة التي بها يصير النفس مبدء للافعال اذا اراد ان يوقع

صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج الرأي الجزئي من الرأي الكلي
كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى
به وهذا رأي جزئي والعقل العملي يفعل هذا الصدق المعلم بذلك الجزئي
فالنفس تصدر عنها الافعال لاراء جزئية منبعثة من اراء كلية مستنبطة
من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية او غيرها ولا يمكن ان يصدر
عنها شيء الا اذا كان مستحسنا في نظرها ولو بالاعتبار فكذلك الصادر (اختيار
الجميل) وهو الفعل الذي اثبت الشرع او العقل حسنه (و) اختيار (النافع)
سواء استحسنه الشرع والعقل ولا كفعل شخص من يمنعه عن الوصول الى
مطلوبه (في المقصد المعبود اليه) متعلق بقوله النافع يعني الذي هو بالحقيقة نافع
ليس بمقصد بل هو مسافة انفق العبور اليه (بالحيوة العاجلة) الفانية
وسبب ذلك الاختيار اعتقاد في النفس ورأي كما ذكرنا بخلاف الحيوانات
الاخر فانها تدرك افعالا الهاما ان يفعل مثل ان الاسد المعلم لا يأكل صاحبه
ولا يأكل ولده لا بسبب اعتقاد في النفس بل من جهة اخرى هي ان كل
حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذ وبقاؤه فان الشخص الذي يمونه ويطعمه
قد صار لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع فيكون الدافع
من فرسه حالة اخرى لا اعتقادا وربما وقع هذه الحالة في الجبلة من
الالهام الالهي بحب كل حيوان ولده من غير اعتبار التمييز (و) رأي وقد
يكون العقل الانساني (سد) طرق (فاقة السفه) الذي هو الظلم بحيث لا يأثم
من جهة بناء (على العدل) متوجها اليه يعني انه قد يكون العقل الانساني

منع

منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه وادامتها على العدل الذي هو
لزوم المستحسنات قولا وفعلا وعقدا والظلم اما على نفسه او على غيره والاول
اما باعتبار قوته النظرية او العملية اما الذي باعتبار القوة النظرية
فابقاؤها على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذي
الذي باعتبار العملية فان لا يحفظها في الاخلاق عن طرفي الافراط
والتفريط ولا يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين و الثاني هو ايصال
الضرر الى الغير اما في اجله او عاجله فاذا عرفت الظلم باقسامه عرفت
بالمقابلة اليه العدل (ويهدى اليه) اي الى كل واحد من الاختيار و السد
(عقل) اي حالة ادراكية او رأي واستنباط قياس يفيد (التجارب و
يؤيده العشرة) اي المخالطة مع بني نوعه (ويقلد) اي ذلك العقل او
صاحبه (التأديب) اي المتأدب الذي يقبل له فقد تستنبط الرأي الجزئي
من الرأي الكلي فلا يميز الجميل من القبيح فلهذا يقلد من له هذا التمييز
به الجميل وهذا التقليد انما يكون ممن يحكم عقله الاصيل بصحة رأي
من قلده ولا يكون له قدرة الاستنباط ولذلك قال (بعد صحة من العقل
الاصيل **فصل** الادراك يناسب الانتقاش) اي الادراك يشبه
ان يكون هيئة وصورة في العقل مناسبة لهيئة وصورة حاصلة
من انتقاش شيء بشيء في الخارج لا انتقاشا كما هو الظاهر من كلامه بعد
هذا يدل على خلافه والانتقاش انفعال والانفعال لا يتصف بالملائمة و
عدمها والادراك يتصف بهما فلا يكون انفعالا او الشيء في منطق الشفا

تعقل

بعد ما بين ان العلم لذاته غير معقول بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجود الخاص كان كيفية ما يكون هيئة في النفس وصورة مجردة في المواد هي مطابقة لامور من الخارج (وكان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عانقه معانقة صامة) اي جامعة قوية (رحل عنه) اي افترق الشمع عن الخاتم حال كون ذلك الشمع ملتبسا (بمعرفة ومشاكلة صورة) يعني ان الشمع ياخذ عن الخاتم حال المعانقة صورة ونقشا مشابها لصورة الخاتم ونقشه والاولى ان يقال معنى قوله رحل عنه بعد كون الشمع اجنبيا بالنسبة الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفة ومشاكلة صورة حاصلة من تلك المعانقة (كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة) وهو المدرك اذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم ايضا (فاذا اخلس عنه) اي سلب المدرك عن المدرك (صورة عقد معه المعرفة كالحس ياخذ من المحسوس صورة ثم توصفها الذكر) اي يطلب القوة الذاكرة ان يجعل تلك الصورة وصفا لها قائما بها (فيمثل في الذكر) وهو الحافظة (وان غابت عن المحسوس) بالذات وهو الحس لان الحس انما يحس ذاته من وجه قال الشيخ في الشفاء الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه يحس ذاته لا الجسم المحسوس لانه المتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة فهي يحس ذاتها انتهى

فصل

ادراك الحيوان اما في الظاهر) اي في القوة الظاهرة (واما في الباطن

والادراك الظاهر) هو الابصار والسمع والشم والذوق واللمس (بالحواس الخمس التي هي المشاعر) ويتم ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق الا به (و الادراك الباطن من الحيوان) وهو الادراك المعاني الجزئية والتخيل الذي هو ادراك الشيء مكتنفا باللواحق المادية بشرط عدم حضور المادة (للوهم وخوله) اي مع خدمة فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية كما هو المشهور وادراك الصور من بين القوى الباطنة مخصوص بالحس المشترك لان المدرك منها اثنان احدهما وهو الوهم للمعاني وثانيهما وهو الحس المشترك للصور كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون للحس المشترك لا للوهم قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس المشترك لان شان الحس المشترك انما هو الاحساس الذي هو الاحساس الظاهري لا غيره كما نص عليه الشيخ عقيب هذا الكلام وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التي فيها الحس المشترك انما يثبت فيها الصورة الماخوذة من خارج منطبعة ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين البصر محفوظة او قريبة العهد فاذا غاب الضوء انمحت الصورة عنها والصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة في الموجود احسها كما يعرض للمرورين بل نقول كما صرح به الشيخ ايضا ان التخيل ناش من القوة الواهمة لكن بمعونة القوة المتخيلة لان الصورة المتحيزة في الخيال متى شانت الواهمة ادراكها سبقها الى التجويف الاخير بان يصير الدودة مفتوحة ويتصل الروح الحامل للصور الخيالية بالروح الحامل للقوة

الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة فانطبعت الصور التي في
الخيال في روح القوة الواهمة الآن ذلك لا يثبت فيها دائما بل ما دام
الطريق مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان معا بل بين فاذا اعرضت القوة
المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة المتخيلة
بعرضها على النفس وعند تعقب بادي الصور المحسوسة وايضا الا انا نسلم
ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فان الادراك الباطني وهو التخيل في
ادراك المعاني كله مستند اليه اما المعاني فلانه ليس لما سواه من القوى
الحسية مدخل في ادراكها بان يدركها ولا ثم يدركها الوهم وان كان
لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار اخر واما التخيل فلانه
وان كان لتلك القوى مدخل في ادراك الصور بالمعنى الذي ذكر لكن هذا
النوع المخصوص من ادراكه وهو التخيل مخصوص بالوهم بخدمة القوة المتخيلة
اياه كما بينا واما حصر ادراك الوهم في المعاني على ما هو المشهور فباعتبار
ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا للمعاني لا ان ادراكه
مطلقا لا يكون الا كذلك **فصل** كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر
عن المحسوس مثل كيفيته) يعني انه يتأثر عن المحسوس الذي هو الامر الخارجي
بهيئة وصورة هي مثل هيئته وكيفيته وذلك اما بان يتشبح بشبح هو بهيئة
وصورة الهيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر في حس البصر واما
بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة في الحس مثل كيفيته وحالته
الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة اذا لاقت البدن عند

ملاقاتها اياه يفيض عليه فرد اخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة بها وهو
ظاهر الامر في القوة اللامسة ما ذكرنا ويشبه ان يكون الحال في الحواس الثلث
الباقية ايضا كذلك على ما يدل عليه متن الكتاب لكن يحتمل ان يكون
الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام والهواء اذا وصل اليها ادركت كيفيته بمجرد
الوصول من غير ان يحدث فيها كيفية (فان كان المحسوس) وهو الامر الخارجي
(قويا) باعتبار كيفيته (خلف فيه صورته) اي جعل صورته خليفة عنه
باقية في الحس وان زال نفسه عن المحاذاة او غاب (كالبصر اذا حدق الشمس يتمثل
فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا) فان
من بالغ في النظر الى الشمس يجد من نفسه بعد الاعراض عنها كانه ينظر اليها
وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من
نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك خالصا
بل مختلطا بالخضرة (وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها) اي جعلها
بحيث لا يرى شيئا مما يحاذيها من الالوان مثلا لانغماسها في الانفعال
عن تلك القوى (وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي باشره) اي صار
(طنين) وهو صوت في الاذن (يبقى مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم) فانهما
اذا وردا على الشامة والذائقة وكانا قويين يبقى صورتهما فيهما مدة
(وهذا في اللمس اظهر) اذ لا يشترط لبقاء الكيفية الملموسة في القوة اللامسة
ان تكون قوية **فصل** البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر) وظله ما دام
المبصر يحاذيه) اي يقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المرآة (فاذا زال) عن المقابلة

ولم يكن ونا انسلخ) ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي
ولذا لم يتحاش عن ايراد المبصر في تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة مرتبة
في ملتقى عصبتين اثنتين من الدماغ مجوفتين يتفارقان حتى يتلاقيان و
يتقاطعان تقاطعا صليبيا يصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع النور
يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح اجسام ذوات الالوان
والاضواء يتأدى تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك (السمع
حو يتموج فيها الهواء المنقلب عن متصاكين على شكله) يعني ان الهوا
الحامل للصوت يتموج فيها على كيفية الهواء المنقلب عن متصاكين قارع
ومقروع مقاوم له او قالع كذلك فان القرع والقلع كل منهما يموج
في الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبيهما
ويلزم من الانقلاب الهواء المساعد منه للتشكل والتموج الواقع من هناك
(فيسمع) ويدرك ما يتأدى اليه بسبب تموج الهواء وتعريف البصر بالرائي
والسمع بالجونة لا يخلو عن رعاية مجانسة (اللمس قوة) مرتبة (في عضو مشكل)
هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان في تلك العضو الذي هو الالة لطبيعة
التي يحس بها واسطة والواسطة يجب ان تكون عادمة في ذاتها الكيفية ما
يؤديها ليقع الانفعال عنه فيقع الاحساس به اذ الانفعال لا يكون الا عن
جديد لانه لا يكون الا عند زوال شيء وحصول شيء فيجب ان يكون الة
اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما انه لا حظ

لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انها لها حظ منها ولكن لم يبق
تلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها حتى صارت قريبة
من الاعتدال ولما لم يمكن ان يكون الة اللمس على الوجه الاول لانها مركبة
من العناصر فوجب ان يكون خلوها عن الاطراف بسبب المزاج ليحس ما
يخرج عن الحد الذي لها فلذلك قال في عضو معتدل (يحس بما تحدث فيه
من الكيفية لا بما قام بالامر الخارجي من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة
(من استحالة) البدن بها وانفعاله اليها (بسبب تلاق مؤثر) فيها كالنار
ان كانت الكيفية الخارجية فيها حرارة نارية والمشهور ان ادراك اللمس
مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال
ايضا من مدركات اللمس فانه قال كما ان الحيوان متكون بالتركيب وكذلك الصحة
والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنهما ما ينسب الى التركيب والهيئة
وكما ان من فساد المزاج منه ما هو مفسد كذلك التركيب منه ما هو مهلك
وكما ان اللمس حس يحس به ما يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال
وعرف اللمس بانها قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك
ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب
وانما رتبت قوة اللمس في جميع البدن دون ان يختص بعضو مخصوص كما هو حال
ساير القوى لان ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان
يجعل جميع جلده حساسا يحفظ عنها ولا يتأدى اليه الفاسد معا
وان كان في جلد باطن الكف قوي خصوصا في جلد الاصابع وفي جلد انملة

بالامتزاج الذي بالعناصر هو ايضا متكون

٣ المزاج كما هو حس يحس به ما يفسد التركيب

السبابة (وكذا الحال الشم والذوق) يعني ان الشم قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ يحس بها بما يحدث فيهما من الرائحة بسبب تلاقي مؤثر هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يحس بها بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاقي مؤثر هو ذو الطعم ويتأدى الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بان تتكيف هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واما بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم

فصل

ان وراء المشاعر الظاهرة شركاء) للنفس الناطقة (وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور) اي لاصطياد ما يحصل في الحس اما بالذات كالصور او بالتبع كالمعاني فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك اما بادراك الصور او بادراك المعاني او بحفظهما او بالتصرف فيهما ولا شك انا نجد من انفسنا هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدأ ولا يمكن ان يكون مبدؤها النفس الناطقة الانسانية لاستحالة انطباع الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل من هذه الافعال قوة جسمانية هي مبدأ له اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون القوى الباطنة خمسا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون له قوة واحدة او قوتين مثلا لها اعتبارات مختلفة وجهات بحسبها تصدر عنها تلك الافعال فلا يكون خمسا ولا يمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات لئلا يرد عليه ما ذكر

بل اعم من ان تكون متغايرة بالذات وبالاعتبار لكن تعيين محالها يدل على انها متغايرة بالذات (ومن ذلك قوة تسمى مصورة) وتسمى خيالا ومتخيلة ايضا قد رتب في مقدم الدماغ في تجويفه الاخير قالوا ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر على شكل الدودة ومقدم البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة المتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى بتلك المحال انه اذا وقع آفة بواحد منها اختل فعل القوة المنسوبة اليها (والقوة المصورة هي (التي تستثبت صور المحسوسات) اي تحفظها (بعد زوالها عن مسامتة الحواس) كما في القوة الباصرة (او ملاقاتها) كما في سائر الحواس (فتزول عن الحس وتبقى فيها) والمشاهدة الباطنة تدل على وجودها فانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا ان بعد ان الصور المحسوسات عن قوانا الحساسة يمكننا ان نطالع تلك الصورة فلولا انها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها لها وانما لم نعبر هنا بالحس المشترك مع ان المناسب تقديمه على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة فكانه ذكر في القوى الظاهرة وبعد القوة المصورة فابتدئ بها وايضا القوة المصورة في حكم القوى الظاهرة من حيث ان الوارد منها على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه كما سيجيء تقريره فذكرها مرتبطا بالقوى الظاهرة وعقبها بالوهم لان لها استيلاء وسلطنة على باقي القوى كما سبق من

القوى الباطنة (قوة تسمى وهما وهي التي يدرك من المحسوس ما لا يحس) من المعاني
الجزئية سواء لم يمكن ان تكون محسوسة او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم
اما التي لا يمكن ان تكون محسوسة فمثل العداوة والرداءة المنافرة التي يدركها
الشاة في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي
تنفرها عن الذئب والمعنى الذي يؤنسها بصاحبها وهذه امور يدركها الحس لان
مدركها لا تكون الا صورة موجودة في الخارج وهي ليس كذلك فاذن لا بد من
قوة اخرى هي الوهم والى ما ذكرنا اشار بقوله (مثل القوة التي في الشاة اذا تشبح
صورة الذئب في حاسة الشاة فتحس عداوته ورداءته فيه اذ كانت الحاسة
لا تدرك ذلك) واما التي امكن ان تكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما
اذا رأينا السكر فنحكم بانه حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس في
هذا الوقت بل بقوة اخرى هي المسماة بالوهم (و) منها قوة (تسمى حافظة) لضبطها
ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثبات الصور والتصور منها مستنفدة
اياها اذا فقدت وذلك اذا مال الوهم بقوة متخيلة فجعل يتعرض واحدا
واحدا من الصور الموجودة في الخيال فاذا عرض له الصورة التي يدرك بها المعنى
الذي يطلب لاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج فاستثبته القوة الحافظة في نفسها
كما كانت (وهي خزانة ما يدركه الوهم) من المعاني وحافظة لها كما ان المصورة
خزانة ما يدركه الحس) من الصور وحافظة لها والحكمة في وجود القوة الحافظة
انها لو لم تحفظ لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شيئا ثانيا فلو لم نعرف انه
هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو فلم نعلم

كيفية السلوك معه من الانجذاب والاجتناب (ومنها قوة تسمى مفكرة وهي التي
تتسلط على الودايع في خزانتي المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض) يعني انها قد
تركب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم
المخصوص وقد تركب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة
وقد تركب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
(وتفصل بعضها عن البعض) اما تفصيل الصورة عن الصورة ففي مثل قولك
هذا اللون ليس هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو قولك العداوة
ليست هي الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى ففي مثل قولك مثلا هذا
الطعم ليس هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي
جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة فكما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى
بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها كما في سلب صداقة
جزئية عنه وعلى هذا القياس والاشبه ان يقال ان كل فرد من جنس التركيب و
التفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد (وانما
سمي مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل) بان يكون معينة للعقل على
التركيب والتفصيل الذي في العمليات الفكرية (فان استعملها الوهم سميت
متخيلة) بان يتصرف الوهم بواسطتها في المتحركات ويتم بذلك التصرف ادراكه
لها **فصل** الحس الظاهر (لا يدرك صرف المعنى) وهو المجرد عن الغواشي الغريبة
واللواحق المادية (بل الحس) يدرك المعاني (خلطا) اي مختلطا بتلك
اللواحق (ولا يثبته) اي الحس لا يحفظ ذلك المعنى بعد زوال المحسوس

عن المحاذاة والملاقاة بل انسلخ عنها اذا لم يكن ثوبا اما ان الحس لا يدرك المعاني
المجردة بل المخلوطة فنبه عليه بقوله (فان الحس لا يدرك زايدا من حيث انه
صرف انسان) اى من حيث هو انسان محض خالص عن الزوايد والعوارض والا
لم يدرك زايدا وليس كذلك (بل ادرك انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين و
وضع وغير ذلك) من المعاني والاعتبارات وجميع هذه الاحوال امور غريبة عن
طبيعة الانسان عارضة لها (ولو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة
الانسان لشارك فيها الناس كلهم) لانهم مشتركون في الحقيقة الانسانية
والمفروض انها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وهم
هذا البيان انما يجري في حس البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس و
يمكن ان يقال ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة
بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة
فادراكها لا يكون الا للمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يجرد
المعنى فنبه عليه بقوله (والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقها
المحسوس) لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة
على نسبة مخصوصة في ان يكون الصورة موجودة لها (فلا يدرك الصورة الا
في المادة والا مع علايق المادة) التي هي الاحوال المذكورة **فصل** (الوهم
والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستثبته) اى يحفظه بالقوة
الحافظة ان كان المدرك هو المعنى وبالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة
فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستثبتا لما ادركه لان الخيال يضبط

ما يدركه من الصورة وقد ثبت ان الحس لا يستثبت الصورة فان الحس ان
اذا ادرك شيئا وغاب عنه وصار مخزونا عنه حافظته فاذا رجع اليه ثانيا
حصل له نحو من الادراك الذي كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات
بخلاف الحس الظاهر فقوة حافظة بل الحس الباطن بحفظه ما ادركه (فيتخيل
المحسوس) اما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعاني التي هي مادية
والمعاني التي هي غير مادية وان عرض لها ان يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق
والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية لما
يعقل خير وشر وموافق ومخالف الا عارضا للمادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم
قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية ومع ذلك لا يجردها
عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة بصورة
محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته
للشاة مكفوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها ويكون ذلك المعنى محفوظا
وان زال المحسوس الذي هو مأخذ انتزاعه واما الحس الباطن فلانه يدرك
الصور ويبريها عن المادة تبرية اشد من تبرية الحس الظاهر لانه يأخذها
عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة
وان غابت او بطلت فان الصورة يكون ثابتة الوجود في الخيال فهذا تجريدها عن
المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصور المخزونة فيه على
الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما فان الانسان المتخيل كواحد
من الناس وعلى ما ذكرنا اشار بقوله (فان الوهم والتخيل ايضا) يعني القوة التي

فائدة
ادرك شيئا و
غاب عنه لا يمكنه
بعد هذا الى ادراكه
حال [illegible]
[illegible] الحس الظاهر
ع

بها التخيل الذى هو الادراك الباطنى وقد اشرنا الى نفيهما (لا بجرارت فى الباطن صورة
انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج) هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود
انهما لا يدركان الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما
(فصورته مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع) وان كان غير ذلك
كالاعراض فصورته محفوفة بغواش اخر غير ما ذكر كما سبق اليه اشارة (فاذا حاول
ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هى انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكن ذلك)
لان حصول الانسانية المحضة فيه انما يمكن اذا امكن ان يجردها تجريدا تاما
عن المادة وعلائقها وهى لا تتجرد عنده عنهما (بل انما يمكنه استثبات الصورة
الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس) ظاهر هذا الكلام
ان الوهم يدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التى يدرك من المحسوس
ما لا يحس فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بمحل مخصوص والة معينة هو مؤخر
التجويف الاوسط بها يدرك المعانى فقط وما سبق بناء عليه وعموم تعلق
الوهم بجميع الخيال والالات الباطنة بها يتسلط بجميع المدركات الباطنة صورا
كانت ومعانى **قال** الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى الجسمية والدماغ
كالالة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعنى ان مبدء جميع الافعال
الظاهرة والباطنة هو الوهم ولذلك جعل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية
كما ان مبدء جميع الافعال مطلقا هو الروح الانسانى **فصل** الروح الانسانى
هى التى يتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة
ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة) وذلك لانا لا نشك فى انا نتصور المعقولات

الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما كالمعقولات
حال كونها فى العقل لم يكن بحيث يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او تجزية
وانقسام او نحو ذلك مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها فى جسم او جسمانى
فتعين ان يكون فى مجرد هو الروح الانسانى فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا
عن اللواحق المادية وايضا نقول ان الماهيات التى يصلح لان ينال على كنهها
معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها اما العقل والقوة الجسمانية والقوة الجسمانية
لا تدركها اتفاقا فاذا لم يصلح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها
للعقل (وذلك) الادراك (بقوة لها تسمى العقل النظرى) وهو حالة للعقل
بها يستفيد العلوم من المبادى العالية (وهذه الروح مرآة وهذا العقل
النظرى كصقالتها وهذه المعقولات يرتسم فيها من الفيض الالهى كما يرتسم الاشباح
فى المرايا الصقيلة) وذلك يشترط بامرين احدهما ان يكون باقية على صقالتها واليه
بقوله (اذا لم يفسد صقالتها الطبع) وثانيهما ان لا يكون هناك حجاب ولا مانع يمنع
الارتسام واشار اليه بقوله (ولم يعرض بجهتها) اى فى جهة من محاذيات (صقالتها)
عن التوجه (الى الجانب الاعلى) مانع هو (شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس
والتخيل) فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله شغل (فاذا اعرضت عن هذه و
توجهت تلقاء عالم الامر لحظت عالم الملكوت الاعلى) وهو عالم المجردات ذاتا
فعلا (واتصلت باللذة العليا) هى تصورات حقايقها والتصديقات اليقينية
القطعية باحوالها اذ المانع عن وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها فى تلك
العلائق الردية والعوايق البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت بها لا محالة

النفس وحقيقتها من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم وربطها بالبدن
يعارض هو استكمالها به فاذا ارتفع المانع يفيض عليها ما يناسب ويليق بما تستعد
الخاص من الكمالات اذ لا بخل ولا حجاب هناك **فصل** لما بين احوال النفوس
الناطقة الانسانية مطلقا على سبيل العموم اراد ان يبين احوال بعض صنفها
فقال (الروح القدسية) (لا يشغلها) في اكثر الاوقات (جهة تحته) وهي
التعلق بالسفليات وملايمات الحواس (عن جهة فوقه) وهي الارتباط بالعلويات واخذ
الصور وذلك لشدة صفائها بحسب خصوصيات الاوقات والاحوال ويحتمل ان يراد
انه لا يشغلها مطلقا في وقت من الاوقات بل هي في جميع الاوقات والاحوال
يحتمل ان يقال انه بحيث يحاذيها ويقابلها الجهتان ولا يحجب بواحدة منهما عن الاخرى
وذلك لفرط قوتها في الصفاء والصقل كما انا نسمع ونرى في حالة واحدة
ولا يكون السمع مانعا عن الرؤية ولا الرؤية مانعا عنه بالكلية (وانه لا يستغرق
الحس الظاهر حسها الباطن) فان شان اكثر النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور
الخارجية باستعمال الحواس الظاهرة فيهما انها تغفل عن استعمال الحواس الباطنة
فانها اذا كانت ملتفتة الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قوتها الباطنة
بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا يمنع اعمال بعض قوتها عن اعمال الاخرى
(وانه قد يتعدى تاثيرها) اي قد يتجاوز تاثير النفوس القوية بخصوصيتها (عن بدنها
الى اجسام العالم وما فيه) ويكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع تلك الاجسام
يؤثر في بدنها كذلك يؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اشير اليه سابقا (ويقبل
المعقولات من الروح الملكية) فانها تستفيض العلوم كلها من الفياض بلا واسطة

فكر ونظر سواء يتمثل لها الملك ولم يتمثل (وبلا تعليم من الناس) فانه لما كملت
صفائها ينعكس عليها ما في المبادي العالية من العلوم والادراكات بلا معلم
واحد من الناس **فصل** (الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن
غابت عن الظاهر) لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحدة وان
تلك القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة وان اشتغال النفس الضعيفة
ببعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الاخر فاذا اشتغلت بالباطن غابت عن الامور
الخارجية المحسوسة ولا يتثبت حقها من الاستثبات وكذلك اشتغالها بالظاهر
كما اشار اليه بقوله (واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت) من بين
الحس الظاهر (الى مشعر) هو حس اخر منه ركونا تاما (غابت عن الاخر) المركون
عنه وضعفت عما لها اياه (واذا انجذبت من الحس) (الباطن الى قوة) منه
(غابت) عن قوة (اخرى فلذلك) اي فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة
على مراعاة الجهتين واستعمال القوتين (البصر) اي ادراك القوة الباصرة (يخلل
اي يغض (بالسمع) باعمالها القوة السامعة (والخوف يشغل عن الشهوة)
يعني ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية وادراك
ما يقتضيه وكذلك الشهوة (يشغل عن الغضب والفكر) الذي هو الترتيب المخصوص
لاستعمال ما ليس بعلوم (يصد عن الذكر) الذي هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول
عنه ويمكن ان يراد بالذكر الذكر اللساني (وكذلك الشيخ كو يصرف) النفس (عن الفكر و
الروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن) ليس هذا ما تقدم بعينه لان
ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة التحت عن جهة الفوق وهذا اعم كما لا يخفى

فصل في الحس المشترك) وهو التجويف الاول من البطن الاول من البطون الثلاثة (واشتراكه بين الباطن والظاهر) اما الاول فهو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه
من الخارج الذي هو الظاهر وينتهي اليه الاحساس كما انه هو مورد الصور الواردة
عليه من الداخل الذي هو الباطن واما انه منبت لبعض اعصاب الحواس الظاهرة
كما انه محل للحس المشترك الذي هو القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك بين
الباطن والظاهر وهو ظاهر (وهي مجمع تأدية الحواس) اي مجمع الصور المتأدية
من طرق الحواس فان الروح المصبوب في الدماغ كرأس عين ينبعث منه خمسة انهار وهي اعصاب
الحواس الخمسة والماء الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوس
انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ و
النخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال
فيدركها (وعندها بالحقيقة الاحساس) لان النائم وكذا جماعة من المرضى
وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم او بغلبة المرض وبغير ذلك صورا
لا تحقق لها في الخارج ولا يجدها الحاضرون في مجلسهم ولما كان ادراكها كادراك
ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس
المشترك ويرد عليه انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطا لادراك
الحس المشترك المحسوسات الظاهرة فاذا لم يتعطل او لم يعرض لها عارض ما ادرك
المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن ان يدفع هذا بان
المؤيدين بالقوة القدسية عند اليقظة وسلامة ابدانهم عن الآفة والمرض
يجدون ما لا يجده الحاضرون عندهم فلا يكون تعطيل الحواس وعدم الآفة شرطا

لادراك الحس المشترك (وعندها يرتسم صورة ما يتحرك بالعجلة كالشعلة الجوالة
وقطرة المطر (فيبقى الصور محفوظة فيها وان زالت) عن المحاذاة (حتى يحس كخط مستقيم
او كخط مستدير من غير ان يكون كذلك) هذا هو الخاصة الثالثة للحس المشترك وتقريرها
ان الموجود في الخارج كنقطة اذا تحركت بالعجلة نراها كخط مستقيم او مستدير و
رؤية النقطة كالخط ليست الا لاتصال ارتساماتها في حس ما بان يكون صورها
مرتسمة في ذلك الحس حالة وقوعها في حد من حدود المسافة ثم يزول عن
ذلك الحد ويقع في حد آخر قبل ان تنمحي صورتها عن ذلك الحس فادركها
كائنة في الحد الذي كان فيه وكائنة في الحد الذي صار اليه فاتصلت صورتها كائنة
في هذا الحد بصورتها كائنة في حد آخر فنراها امتدادا مستقيما او مستديرا واتصال
تلك الارتسامات ليس في حس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها في
حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال
للارتسام في البصر فتعين ان يكون في قوة اخرى وهي الحس المشترك وفيه نظر اذ لا
نسلم ان ارتسام النقطة فيه بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى
اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز ان يكون النقطة زائلة عن المقابلة ولا يزول
ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس المشترك بعينه ولا بد لابطال هذا
من دليل والحس المشترك قوة اذا انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة (الا
ان ذلك لا يطول ثباته فيها) فما دام مبدأ ذلك الانطباع منحفظا وهو كون
النقطة متحركة مثلا كانت تلك الصورة ثابتة فيها فاذا انتفى ذلك المبدأ
انتفى ثبوته فيها كما هو حال سائر المشاهدات وانتقل من المشاهدة الى التخيل

والخاصة الرابعة للقوة التي هي الحس المشترك (ان هذه القوة ايضا مكان في
محل) لتقرر الصور الباطنة فيها على وجه المشاهدة (عند النوم فان المدرك
المشاهد (بالحقيقة هو ما يتقرر ويحصل صورته (فيها) كما بيّنا آنفا (سواء
ورد عليها من خارج) من قبل الحواس الظاهرة (او وصل اليها من داخل) من طريق
الحس الباطن (فان الصور فيها حصل مشاهدا) ولا مدخل لاختلاف لتعيين الخارج
والداخل فان امتنعها الحس الظاهر) تفصيل وبيان لورود الصور عليها من
الخارج والداخل يعني ان الحس الظاهر اذا استخدمها او شغلها بورود مدركاته
عليها (تعطلت عن الباطن) لما سبق من ان القوة العامية اذا كثرت الى امر خاص نبت
عن الاخر (واذا عطلها الظاهر) بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل النفس
القوة المتخيلة فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض التي تضعف وتشغل
النفس عن الفكر (تمكن منها) اي من ايراد الصور على هذه القوة (الباطن) وهو
القوة المتخيلة بمعونة الخيال او الخيال نفسه لانه لا شك ان الصور الباطنة مخزونة
محفوظة في الخيال فايراد هذه الصور على الحس المشترك اما من نفس الخيال او من
القوة المتخيلة بتوسيط الخيال لان محل تصرفات القوة المتخيلة بالتحليل و
التركيب لا يكون الا الصور المخزونة في الخيال الذي لا يهدأ) اي لا يسكن عن فعله
الخاص حين انقطاع الموانع واذا حصل في المصورة صورة اما من التخيل والفكر
او شيء من التشكلات السماوية او غيرها ولم يمنع القوة الباطنة مانع عن خاص
فعلها فتقوى وتقبل على المصورة وتستعملها او المصورة بنفسها تتوجه اليها
(فتنتقش) اي الباطن (فيها) اي في القوة التي هي الحس المشترك (مثل ما يحصل في

الباطن) وهو الصور التي كانت مخزونة في القوة المصورة (حتى يصير مشاهدا)
فيرى كانه موجود خارجا (كما في النوم) وبعض الامراض (ولربما جذب الباطن جاذب
عطف على جملة تمكن منها الباطن جزؤها (جدا) اي قوي وبالغ في شغله (فتعطل
حركة الباطن اشتدادا) وانجذب نحوه انجذابا قويا (استولى) تلك الحركة التي هي
كناية عن الانجذاب (سلطانه) اي سلطان الاشتداد وقوته (فيحتمل الامر
من وجهين اما ان يعدل العقل حركته) اي يزيل شدة الحركة وقوتها (وبعثا
غليانه) اي يكسر سورته واما ان يعجز عنه اي عن التعديل (فيغرب العقل و
(عن جواره) وتخليته بطبعه (فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي
تمثل في الخيال قوة مباشرتها) اي حالة بها يجعل الصور مرتسمة في هذه المرآة
التي هي الحس المشترك (فتنتقش فيها الصور المتخيلة فتصير مشاهدة) محسوسة (كما عرض
هذه الحالة (لمن يغلب في باطنه استشعار امر ويمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر
اشخاصا) وهذه تكون في اليقظة (وهذا التسلط ربما قوي على الباطن و
قصر عنه يد الظاهر) يعني ان القوة المتخيلة قد تكون في بعض الناس شديدة
جدا غالبة بحيث لا يستولي عليها الحواس الظاهرة وتكون لنفوسهم ايضا
قوة فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيره في النوم (فلاح فيه) اي في
الباطن وهو الحس المشترك شيء من ادراك الملكوت الاعلى) كاحوال الامور الآتية
(فاخبر بالغيب) وهؤلاء الذين تكون القوة المتخيلة فيهم قوية قد يتفق لهم ان تغيبوا
اخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون
الشيء بحاله وقد يتخيل لهم مثاله للسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه

فقد يتمثل لهم شبح ويتخيلون ان ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة
يحفظ ويتلى فهذه الحالات لا يبعد حصولها لهم في اليقظة كما يلوح في النوم عند هدأة
الحواس وسكون المشاعر) بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة
لان يفيض عليها ما ارتسم فيها (فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا
بحالها) بان يثبت النفس صورة ما رأته حق الاستثبات وتمكنت في الحافظة
تمكنا جيدا على وجهها وصورتها (فلم يحتج الى عبارة) وانتقال من الفرع الى
الاصل اذ لم يتحقق الفرع حينئذ واعلم ان العلوم الحاصلة للملكوت الاعلى
كليات والفائض على النفس منها ايضا كلي كما تقرر عندهم وما يفيض عن النفس
من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئي وهو قد يكون مشاهدا في حالة
النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه والرؤيا التي لا تحتاج الى التعبير هي
ما كان الكلي الفائض فيها على النفس من الملكوت منحصرا في الخارج الجزئي
الحاصل في الحس المشترك فالفائض على النفس كالشخص الانساني الفاضل المليح
الاحمر المتوطن في بلدة كذا المتكلم يوم كذا وهكذا حتى ينحصر في شخص وهو زيد
مثلا وهو الفائض على الحس المشترك لكن الفائض على النفس لا يكون مفصلا
قال الشيخ في تعليقاته النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا محة
يكون مجردة غير مصحبة لقوة خيالية او وهمية او غيرها ويفيض عليها
عن العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا منتظم دفعة واحدة
ثم يفيض عن النفس الى القوة الخيالية مفصلا منتظما بعبارة مسموعة ويتخيل في
فهذا القسم من الرؤيا ان يكون الفائض على القوة الباطنة وهو الصور الجزئية

ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط فيضان صورته الكلية
على النفس من المبادي العالية امر اله مناسبة مخصوصة بما فيها من الصدق
والمثلية وغيرهما من النسب فيحتاج الى عبارة كما في محاكاة القوة المتخيلة
لما فاض على النفس قلنا ان المراد انه اذا لاح عليها شيء من مدركات الملكوت
وضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها وما لاح عليها منها على وجهها وظاهر
انها على ذلك التقدير لا يحتاج الى عبارة لكن بقي ههنا شيء وهو ان صور الملكوت
قد يحصل في النفس مجردة ثم يتمثل في القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما
سيصرح به بعد ذلك حيث قال فيكون الملك والوحي بادي لي قواه المدركتين
وجهين ولا شك ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطها الحافظة
مع انها تحتاج الى تعبير (وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن الرائي
نفسه الى امور يجانسه) لان النفس لم تثبته على ما ينبغي والقوة المتخيلة يواري كل مفرد
من المرئي بخيال مفردا ومركب فالخيال يحاكي عما يرى هناك محاكاة مخصوصة و
ينتقل منها الى مثلها او ضدها او شيء اخر بينهما ادنى مناسبة لاسباب
لا يبعد ما هي وكيف هي وكان اثبات النفس في ذاتها لما رآها اضعف من اسباب
المصورة والمذكرة لما يورده التخيل فلم يثبت في الذاكرة ما راه النفس ويثبت فيها ما
حوكي به (فيحتاج الى التعبير) الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى الانسان
تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة المتخيلة من الاصل الى الفرع
لمناسبة كذلك يمكن لها ان ينتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك هو
من كانت همته مشغولة بما رأى فاذا نام بقي الشغل به بحاله فاخذت القوة المتخيلة

وكل مركب من المرئي بخيال مفردا او مركب

محاكية بعكس ما حاكت (والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع)
الظاهر ان الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشأه فتفسير التعبير
به لاجل المساهلة وقد عبر الشيخ العربي قدس سره العزيز التعبير بالجواز من
صورة ما رآه الى امر آخر قال الشيخ في الشفاء ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في
العالم مما سلف ومما حضر ومما يريد ان يكون موجودة في علم الباري تعالى والملائكة
العقلية من جهة وموجودة في انفس الملائكة السماوية من جهة وستتضح لك
الجهتان في موضع آخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها
للاجسام المحسوسة وليس هناك حجاب ولا بخل انما الحجاب للقوابل اما لانغماسها في
الاجسام او لتدنسها بالامور الجاذبة الى الجهة السافلة واذا وقع لها ادنى
فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة ما لما ثمة فيكون اولى ما تتصل
بذلك الانسان او بذويه او ببلده او باقليمه فلذلك اكثر الاحلام التي يذكر
يختص بالانسان الذي حلم بها او بمن يليه ومن كانت همته المعقولات لاحت له
ومن كانت همته مصالح الناس رآها وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها صادقة
او بحيث يجب ان يشتغل بها فان القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما يفيض
على النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة
قد سكنت عن محاكاة امور هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب اليها منها طبيعية
ومنها ارادية والطبيعية هي التي يكون بما زجته قوى الاخلاط للروح التي
يمتطيها القوى المصورة والمتخيلة فانها اول شيء انما يحكيها وتشتغل بها
وتحكي ايضا الآلام ما يكون في البدن واعراضا فيه مثل ما يكون عند ما يتحرك

القوة الدافعة الى المني الى الدفع فان المتخيلة حينئذ يحاكي صورا من شأن النفس ان
يميل الى مجامعتها ومن كان به جوع حكى له مأكولات ومن كان به حاجة الى دفع
الفضل حكى له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان يسخن او يبرد بسبب حر او برد حكى له
ان ذلك العضو منه يوضع في نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون في هيئة
النفس وقت اليقظة شيء يصرف النفس الى تأمله وتدبره واذا نام اخذت المتخيلة
يحكي ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون
في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد يكون ايضا من تأثيرات الاجرام
السماوية فانها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صورا في التخيل
بحسب الاستعداد لا بسبب تمثل شيء من عالم الغيب واما الذي يحتاج ان يعبر
ويتأول فهو ما لم ينسب الى شيء من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج
ان له دلالة ما فلذلك لا يصح في الاكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير
والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك ايضا انما
يصح من الرؤيا في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان الخواطر كلها في هذا الوقت
ساكنة وحركات الاشباح تكون قد هدأت القوة المتخيلة في حال النوم
في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة
بل متمكنة منهما فالحري ان تخدمها للنفس في ذلك لانها تحتاج لا
محالة فيما يرد عليها من ذلك الى ان يرتسم صورته في هذه القوى ارتساما
صالحا اما هي نفسها او محاكياتها ويجب ان تعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم
امزجة فان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج

وان كان يقبل سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ واتحاد المزاج مشوش للحركات و
البارد المزاج بليد فاصحهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب والافكار الفاسدة
ان يجعل التخيل ردي الحركات غير مطاوع لتسديد النطق بل يكون حاله حال خيال
من فسد مزاجه **فصل** ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل
لانه لا يمكن ان يكون الشيء معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس
من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما لا يخفى (ولا من شأن المعقول من
حيث هو معقول ان يحس) لانه يستحيل ان يكون الشيء محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض
المادية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق (ولن يتم لا حاس
الا بآلة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة) لانه
قد سلف ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات
في الحس المشترك والاحساس الباطني انما يحصل عند حصول صورها في القوى الباطنة
ولا شك انها آلة جسمانية وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا تدرك المعاني
المجردة اصلا بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية
او نقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل بذواتها فيما به الادراك
فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها العيني عنده ولا شك ان النفس تستحيل
ان تكون محلا للحرارة الموجودة في الخارج والا يلزم ان يكون حارا وباردا
عند تصور الحرارة والبرودة وهو باطل فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا ولا
محالة يكون مكتنفة باللواحق المادية وهكذا الحال في الكيفيات المحسوسة و
اما المبصرات فهي وان كانت حاصلة بصورتها عنده الا ان هذه الصورة منقسمة

الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس وتميز بينها كما اذا ابصرنا زيدا
فلا بد حينئذ من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع كالعينين
فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهته لم يحل اليسرى فيها وكذلك
اليسرى فهما متباينان بالوضع فلا بد ان تنقسم تلك الصورة الا في منقسم كذلك
وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان النفس و
مدركها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس اما ان تلك النسبة
هي الحلول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى كنسبة المتمكن الى المكان وغيرها
ولو سلم انها هي الحلول نقول ان الامر الخارجي اذا حل في امر خارجي وكان
منقسما الى اجزاء متباينة الوضع يلزم انقسام المحل الى اجزاء كذلك قطعا واما
استلزام انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع
اذا حلت في شيء انقسام محلها فغير معلوم مع ان العلم بان حلولها ليس كحلول
الصورة في المواد ولا الاعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية
يفارقها الخارجية في انها محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول في مادة هي
اصغر منها ومندفعة بحدوث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جريان ما
ذكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم مع ان الظاهر ان المدعى شامل
لجميع انواع الاحساس (ولن يتم الادراك العقلي بآلة جسمانية فان المتصور
منها مخصوص والعام المشترك فيه لا ينفرد في منقسم) تقريره انا ندرك
الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا ينفرد في منقسم هو
آلة جسمانية لان المتصور فيها مخصوص جزئي ابدا فلا يحصل الادراك العقلي

بالالة الجسمانية وفيه نظر لانه ان اريد ان الصورة الادراكية الحالة في الالات الجسمانية متعينة بسبب تعين محلها فسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات او في المجردات كذلك وان اريد انها متعينة في ذاتها مع قطع النظر عن التعين الناشي عن محلها فلا نسلم ذلك لجواز ان يكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسماني كما انكم قلتم ان الصورة العقلية متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها (بل الروح الانسانية التي تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز) لما سلف بيانه (ولا متمكن في وهم) لانه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك (ولا مدرك بالحس) لان مدركات الحواس من عالم الشهادة وذا ليس كذلك (لانه من حيز عالم الامر) والظاهر ان قوله لانه من حيز الامر دليل لجميع ما ذكر من المدعيات الاربع **فصل** (الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق) العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات ثم هو منقسم الى قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام واجزاؤها والامور القائمة بها ومدركات الحواس لا يخلو عنها وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب عالم الامر وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل كما اشار اليه الشيخ بقوله (والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر) اذ مدركات العقل اما كليات حقائق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس للواجب حقيقة كلية حتى يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور

المحال فلا يصح قوله والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر قلنا المحال اما ان يكون مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الا بنوع من المقايسة بالموجود كالخلاء وشريك الباري تعالى فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمحل وشريك الباري يتصور بان ثبتت له صفات مثل صفات الباري واما ان يكون مركبا مثل ان يطير انسان فانا نتصور اولا جزئيه اللذين هما غير محال ثم نتصور بين ذينك الجزئين تاليف مخصوص على قياس التاليف الموجود في اجزاء الاشياء الموجودة المركبة الثابت في ذلك التاليف من جهة ما يوخذ فنتصور هذا التاليف الذي هو محال بل من حيث انه محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور المحال الا من جهة ان يعتبر له نسبة مخصوصة الى الموجود وتصرف العقل في ما هو من عالم الامر اعم من ان يكون مدركة منه او بالمقايسة اليه لا يقال العقل يحكم على الواجب تعالى بانه عالم قادر الى غير ذلك من المفهومات والحكم على الشيء من دون تصوره محال فيكون من مدركات العقل لانا نقول ان ما علم منه تعالى اما اعراض او سلوب واضافات وليس شيء منها واجبا بالذات ولا موجبا للعلم بحقيقته المخصوصة المتعالية عن ان يحيط بها الافهام ويحوم حولها الاوهام (وما هو فوق الخلق والامر) وهو خصوصية ذات الحق بالذات (فهو محجب عن الحس والعقل) لما بينا (وليس حجابه غير انكشافه) الذي هو ظهوره اما بالذات او بالايات والمظاهر التي لا تعد ولا تحصى **فان قيل** قد ورد في بعض الروايات عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى سبعين حجابا من نور وظلمة وفي بعضها سبعمائة وفي بعضها سبعين الفا مع ان الظاهر ان هذه الاعداد المذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت العادة

هو تاليف مخصوص الا التاليف من جهة ما هو تاليف من جهة ما

مذكر عدد لا يراد به الحصر بل التكثير وكيف جعل الحجاب منحصرا في انكشافه قلنا ان مرجع تلك الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعينات كما اشار اليه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث قال حجابه النور فانه جعل الحجاب منحصرا في النور وهو الظهور وتقييده بالنسب والاضافات ولا نهاية لها ولمراتبها فمن تقيد بمرتبة من تلك المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له يمنعه عن الوصول اليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة اخرى فالتقيد بالاضافة الى المحجوب حجاب وبالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف الظهور والتجلي لذاته تعالى من ذاته تعالى (كالشمس) فان كثرة نورها وغلبة ضوئها يمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها بجرمها فاذا احتجبت حجابا باقوى الابصار على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله (لو انتقبت بسترا) اي نقابا قليلا ضعيفا (لاستعلت) استعلانا كبيرا وظهرت ظهورا قويا

فص الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها) بخصوصها (بل يدرك بصفاتها) على وجه العموم (وغاية السبيل اليه الاستبصار) والادراك (بان لا سبيل اليها) لانه يجوز ان يكون مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان لا يحصل بخصوصها في قوة مدركة ولا ينكشف لها فعلى هذا غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن ان يدرك كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك (تعالى عما يصفه الجاهلون) ويقول الظالمون علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول اعاذنا الله تعالى واياكم ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا في زمرتهم

فص للملائكة التي هي المبادي المفارقة (ذوات حقيقية) غير مفتقرة الى شيء اصلا (ولها ذوات

بحسب انتسابها الى الناس فاما ذواتها الحقيقية فامرية) مطلقا بخلاف ذواتها المضافة الى الناس فانها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجود من وجوه الموجودات المشاهدة ولا شك انها مادية (وانما يلاقيها) في اليقظة ملاقاة روحانية مخصوصة (من القوى البشرية) التي هي النفوس الناطقة المجردة ذوات الروح الانسانية القدسية) المنزهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعمال نحو العلوم والادراكات فان استعداد اشخاص الناس بقبول الفيض من المبدأ المفارق والاتصال بذلك المبدأ متفاوت شدة وضعفا فمنهم من يشتد فيه ذلك الاستعداد غايته حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال وان يقبل منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم بل يكون كانه قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى شاء حصلت عنده فكانه كانه قد علم كل شيء من تلقاء نفسه وهذه القوة هي اعلى مراتب القوة الانسانية وتسمى قوة قدسية (فاذا تخاطبنا) بمثل وكناية عن الافادة والاستفادة (انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق) ونزل العقل المختص به المتعلق بالتحت فيفيض على المتخيلة ما يفيض على النفس الناطقة القدسية فتحاكيه المتخيلة بامثلة محسوسة (فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها) الروح الانساني او بحسب ما يحتمل ذلك الملك هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذي هو الجوهر المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملابسات الحواس و تقدسه عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوسا متخيلا حتى يلزم استحالته بل تمثله هو ان يصير تلك الصورة المثالية الة لتادية

بها المعنى الذي في نفسه الى الموحى اليه كما ان البدن الجسماني في اليقظة آلة للنفس
المجردة يظهر منها آثارها وبهذا ظهر معنى قوله عليه السلام من رآني فقد رآني
فقد رآني اي لي صورة ومثالا يتأدى بها المعنى الذي في نفسي الناطقة اليه
لانه راى جبرئيل واذا تصور المجرد بصورة خيالية (فيرى ملكا على غير صورته)
اي على هيئة لا يكون الملك عليها في حد ذاته (وسمع كلامه بعدما هو وحي) بلغه
في نفسه بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحى بالموحى اليه او يكون
لا مع الاتحاد فالذي لا مع الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الموحى به او لا مع الظهور
فهذه طرق ثلثة موصلة الى المعارف اليقينية لا من طريق الكسب الاولى
وحي الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة عينية فيصيبه من غير ان
يظهر الموحى به عنده وهذا اضعف اقسام الوحي فان كان مع المعجزة كان الموحى
اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي
المكاشفة وهو المعرفة الانكشافية التي تكون مع ظهور الموحى ثم انحاء المكاشفة
قسمان انحاء الصنع وانحاء النطق فمن الانحاء الصنعي ان يتمثل للموحى اليه صحف
مكتوبة مقروءة من عالم الغيب اما في الانسلاخ بين النوم واليقظة او في يقظة
صريحة يقرؤها ويستفيد منها المعارف وهذا النحو من الوحي قليل الغلط
كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما يتمثل منها صورة عجيبة على احوال
غريبة واوضاع مخصوصة محاكية لما يتأدى اليها من المعارف والغلط في
هذا القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون التصريح منه قليلا وانحاء النطقي
قسمان هيئات وعيان اما الهيئات فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما

مفهوما ولا يشاهد احدا متكلما وان احوال نبينا عليه السلام في مبادي الوحي
كان على هذا الوجه واما العيان فهو ان يشاهد المتكلم ويسمع كلامه اما
في صورة الانسان كما يرى نبينا عليه السلام جبرئيل عليه السلام في صورة
دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الانسانية واما في صورة غير انسان كما
كان يراه في صورة الطير وفي غيرها من الصور والانحاء النطقي يكون الاكثر منه محكما
صريحا والمتشابه فيه قليل يحتاج الى التأويل الثالثة وحي الاتحاد
وهو ان يتصل الموحى الى الموحى اليه اتصالا اعتباريا وجانبا يتقوم به الموحى
اليه فيتنور بنوره ويتروح بروحه ويصير سلطانا عليه نازلا به بجنوده فيأخذ
بيده ويسمع سمعه به ويبصر بصره به وينطق لسانه به والكلام وان كان
يجري على لسانه ويظهر من صورته الا ان الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرحمة
ومنه قوله عليه السلام لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته
فكنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي
يمشي عليها ومنه قول علي عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية و
لكن بقوة ربانية (و) تفسيره (الوحي) بانه (الوحي) اي اشراق (من مراد الملك)
اي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تعلق قصده بحصولها (للروح الانساني بلا
واسطة) يتناول اقسامه الثلثة (وذلك) الاشراق (هو الكلام الحقيقي) فان
الكلام وان اطلق في العرف العام وبالنظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما
تاملنا في حقيقته وجردناه عن الخصوصيات وجدناه شيئا به يحصل الصورة الحاصلة
في باطن من يتصدى للاعلام والافاضة بباطن من يتصدى للاستعلاء والاستفاضة

كما اشار اليه بقوله (فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله) فان يحصل لكل واحد منهما ما يحصل للاخر من النفوس العلية (فاذا عجز المخاطب) المفيد (عن مس باطن المخاطب) المستفيد (بباطنه من الخاتم اتخذ فيجعله مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهر) اي رسولا من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤديه الى باطن المستفيد (فتكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان المخاطب) المفيد (روحا لا حجاب بينه وبين الروح) المستفيد ولا يحل هناك (اطلع عليه) اي ظهر على الروح المستفيد (اطلاع الشمس) مثل ظهور الشمس (على الماء الصافي) فكما ان الشمس اذا ظهرت عليه حصل صورتها بكيفياتها فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح (فانتقش منه) وتمثل حقيقته عنده (لكن المنتقش في الروح من شانه ان يترشح الى الحس الباطن اذا كان قويا) كما سبق بيانه لا على انه ينتقل في نفسه من العقل الى التخيل بل على ان حصوله للنفس مجردا بعد القوة المتخيلة لان يفيض عليها مكفوفا باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة مثلا جزئيا بعد النفس الناطقة لان يفيض عليها كليا (فينطبع) ذلك المنتقش في القوة المذكورة التي هي الحس المشترك (فيشاهد) مثل مشاهدتها الوارد عليها من خارج (فيكون الموحى اليه متصلا بالملك بباطنه) متعلقا بالموحى اليه اي الموحى اليه بباطنه متصل بالملك الموحي ايضا الاعلى اتصالا (ويتلقى) الموحى اليه (وحيه) الذي هو الامر الكلي بباطنه ثم يتمثل له الملك صورة محسوسة حاصلة في القوة المتخيلة (وكلامه اصوات مسموعة) متخيلة (فيكون الملك

الوحي يتادى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين) كما قرر لكن الحاصل في العقل يكون امرا واحدا بسيطا والحاصل في الحس يكون امورا متعددة فيها تفصيل ويحتمل ان يقال انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة على وجه يفيض بها ابتداء على القوة المتخيلة صورة الملك وكلامه من غير ان يفيض على النفس الناطقة اولا فعلى هذا يتادى الملك والوحي الى قوتي المدرك من وجه واحد (ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشي ثم يرى الموحى اليه ويشاهد) كما روي عن النبي صلى الله عليه انه كان اذا نزل الوحي عليه كرب لذلك وتربد وجهه فلما اتلي عنه رفع راسه لعني ان هيئة الخطاب وابهة وحي الجلال اخذت مجامع قلبه وثقل القول الذي اوحي اليه ادهشه عن العلم قال الله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فاذا كشف عنه هذه الحالة وجد القول المنزل بينا ملقى في الروع واضحا موقع المسموع والوحي اما ان يكون بحيث يرد الموحى اليه من الطباع البشرية الى الصفات الملكية كما اشار اليه النبي عليه السلام حيث قال احيانا ياتيني يعني الوحي مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني وقد وعيت ما قال او يكون بحيث يرد الملك الى الطباع البشرية فيكلمه كما اشار اليه ايضا عليه السلام حيث قال احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فيعلم من هذا ان في بعض اوقات الوحي يعرض الدهشة للموحى اليه لا في جميعها **فصل** لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتابة ضمنا والمراد منها ليس معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نفاه وبين ما هو المراد منها فقال (لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط والكتابة نقش مرقوم) لان القلم هو

الصادر الاول على ما اشار اليه الشارع صلوات الله عليه والصادر الاول
عند الحكماء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون القلم الذي جمادية
ولا شك ان اللوح المناسب بجريان ذلك القلم عليه لا يمكن ان يكون معنا
المتبادر منه بل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشا مرقوما
(بل القلم ملك روحاني) هو العقل (واللوح ملك روحاني) مجرد هو النفس
(والكتابة تصوير الحقائق) مفصلة في ذات النفس وهذه هي الكتابة المعقولة
كما ان الكتابة المحسوسة ايضا هي تصوير النقوش في اللوح مثلا (فالقلم يلقي
ما في الامر) اي ما في علمه تعالى ويحتمل ان يقال معناه ان القلم يلقي ما في الامر
اي ما في نفس الشيء (من المعاني) واحواله المختصة به اما بطريقة الاشراق
من المبدء الاول واما بطريقة استلزام العلم بالاسباب العلم بمسبباتها
(ويستودعه اللوح) اي يطلب الروح بالقابلية الذاتية ان يودع ويخزن
عنده ما يلقاه العلم (بالكتابة الروحانية) اي بتصوير القلم اياه فيه ويحتمل
ان يكون يستودعه بمعنى يودعه يعني ان القلم يودع ما في الامر في اللوح
بالكتابة الروحاني واياما كان ففيه اشارة الى ان في اللوح تفصيلا لان
الكتابة لا يتصور الا عند الترتيب والتفصيل (فينبعث القضا) الذي هو عبارة
عن العلم بوجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع (من القلم) لان القلم الذي هو العقل الاول اول عالم العقول وبتوسطه
وانتقاشه بصور الحقائق كلا لانها على وجه الاجمال هنا وبل في العقول
محققا منتقشا بها على هذا الوجه فانتقاش العقول بتلك الصور التي

هي القضا بسبب العلم فقط عالم العقول المسمى بعالم الجبروت والقضا
عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال (و ينبعث التقدير من اللوح) وفي بعض النسخ والقدر وذلك لان
القدر لما كان عبارة عن الخروج من الوجود العلمي الى الوجود العيني باسبابها
وشرايطها على الوجه الذي تقرر في القضا وذلك الخروج يكون بالتنزل في
المراتب العلية اولا ثم بالتحقق في العين ثانيا كما سنشير اليه وكان
ابتداء التنزل من اللوح اذ قبل وجودها في اللوح ليس فيها تنزل بل وجودها
في العقول والواجب في مرتبة واحدة هي الاجمال الصرف واذا حصلت في
اللوح صارت مفصلة فلا جرم يكون التقدير منبعثا من اللوح والقدر عند
الاشاعرة عبارة عن ايجاده تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها
المخصوصة (اما القضا فيشتمل على مضمون امره الواحد) وهو العلم الواحد
البسيط لان الامور التي كانت حاصلة في علمه تعالى هي بعينها حاصلة في العقول
على الوجه الذي حصل فيه (والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل) اذ التقدير
لا يتحقق الا بالتنزيل في المراتب (بقدر) اي بمقدار ما يقتضيه قابليات الاشياء
(معلوم) بعلم الحق انه هو الاصلح في نظام الكل (وفيها) اي في تلك
المرتبة التي هي التقدير (يسبح المقدر ويتنقل من الاجمال الى الملائكة
في السموات) وهي نفوسها المصير مفصلة (ثم يفيض ويصل الى الملائكة
التي في الارضين) وهي النفوس الكاملة الانسانية وهذا اخر تنزلات الامر
(ثم يحصل المقدر في الوجود) فان العالم الكبير نوع مشابه للعالم الصغير

الذي هو شخص من الانسان فكما ان لفعله مراتب حصوله لروحه في غاية الاجمال
كانه غير مشعور به وحصوله مفصلا بمخطرا بالبال على وجه الكلية وحصوله جزئيا
في قوته الخيالية ووجوده في الخارج عند ارادة اظهارها فيه كذلك لما
يحدث في العالم الكبير من الحوادث مراتب مرتبة القضا الذي هو مرتبة الاجمال
ومرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل كليا في نفوس الفلكية المجردة و
جزئية في نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجود في
النفس **فصل** (السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا) لانه لو
لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ السببية لم تكن واجبة
لذاته والا كان سببا دائما ولم تكن ايضا ممتنعة بالذات والا لم يصر سببا قط
فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببيته لسبب اخر وهكذا (حتى ينتهي
الى مبدء يترتب عليه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها) فان قيل يجوز ان يكون
الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي الى مبدء يترتب عنه اسباب
الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا العدم عدما سابقا والا يلزم ان يكون
سببيته حادثة فتعين ان يكون عدما لاحقا فيكون العدم الطاري علة
له فيجب ان يوجد اولا ثم يتقدم فيحقق مدخلية الوجود فيه فيجب ان ينتهي
الى سبب الاسباب **لا يقال** كيف يجوز ان ينتهي الى هذا المبدء
مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا اذ لا يجوز صدور الحادث
عن القديم والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها وترجيح احد المتساويين
على الاخر فيذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية **قلنا** ان الاسباب

كل حادث سلسلتين احديهما طولية وهي التي يذهب الى غير النهاية والاخرى
عرضية يجب فيها الانتها الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل المحال (فلن يحدث
في عالم الكون والفساد طبعا حادثا واختيارا حادثا الا عن سبب ويرتقي
الى مسبب الاسباب) فان قيل اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضا قديما والا
يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب قديم
وكذلك بعض ما صدر عنه فكيف يقع الحوادث عنه في البين قلنا يجوز ان
يقتضي بعض من القدماء امرا يقتضي التجدد والتعاقب اي يجوز ان يقتضي ذلك البعض
وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها بان لا يقبل تلك الماهية الوجود في اكثر
من ان واحد مع ان وجودها هو المقتضي للعلة التامة القديمة فيلزم تعاقب
افراد تلك الماهية والا لزم التخلف المحال فيحقق الحوادث وصارت اسبابا
لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعقل هذا المقام حتى يتخلص عن مضايق
الاوهام (ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئا فعلا من الافعال من غير استناد
الى الاسباب الخارجية) فان اعتقاده النفع مثلا في الامر النافع الذي هو باعث
على تحصيله لا يجوز ان يكون باختياره السابق عليه اذ الاختيار السابق ايضا
فرع لاعتقاد اخر وينقل الكلام اليه ويتسلسل فتعين ان يكون الاعتقاد من الاسباب
التي ليست باختياره (ويستند تلك الاسباب الى الترتيب) الذي في حركات الافلاك
واوضاعها وهو سبب معد لفيضان ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا اذ بعيدا
(والترتيب يستند الى التقدير) اي الترتيب الخارجي يتوقف على التقدير بل في مرتبة
العلم كما اشير اليه (والتقدير) الذي هو ذلك التقدير المخصوص في المراتب

(يستند الى القضاء) الذي هو اجمال العلم في عالم العقول لان الشيء لا يكون الا
منه (والقضاء ينبعث عن الامر) الذي هو العلم البسيط الواجبي لان العلم الذي هو
محل القضاء متاخر عنه فتاخر القضاء عنه بالطريق الاولى (وكل شيء مقدر) قال
الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر) اي خلق كل شيء بمقدار يقتضيه الاستحقاق
الذاتي للاعيان والصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجودها
او بكمالاتها اللاحقة بها قال الشيخ في تعليقاته المعدوم على الاطلاق
لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجده فلا يوجد البتة وليس كذلك الممكن
فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد اشيء وهذا الاستحقاق
هو المناط للقضاء والقدر فافهم فانه سر كرم فوق يعبر عنه بسر القدر فصل
لما بين استناد الافعال الاختيارية الى القضاء والقدر كما هو راي اهل الحق
وكان المعتزلة يتوهمون ان لا مدخل للقضاء والقدر للافعال الاختيارية الصادرة
عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها الى ذلك
العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال
(فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء) اي يفعل الانسان ما تعلق ارادته
من غير استناد الى امر آخر خارج عن ذاته (استكشف عن اختياره) وهو تعلق ارادته
به (و) قيل (هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث
فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده) وليس كذلك اذ نعلم بالضرورة
انه لم يكن في بعض من هذا الزمان (ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار
لا ينفك عنه) اي لا يقدر على انفكاكه عنه وهو باطل اذ كل من اراد شيئا او اختاره

يمكن ان لا يريد (ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره) لان المفروض انه غير
حادث فيه فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن
صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره ومع ذلك
يجب انتهائه الى الاختيار الازلي وفيه ان هذا لا يدل على انه غير صادر عنه بل
على انه صادر عنه بل على انه صادر عنه بالاختيار ونفي الخاص لا يستلزم نفي
العام لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب فعلى هذا لا يكون فعله اختياريا
صرفا بل يتطرق اليه شائبة الايجاب نعم يجوز ان يرجع ضمير غيره الى الاختيار
فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تامل (وان كان حادثا وكل حادث محدث
فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه) لان المفروض ان معلوله حادث (و
محدث احدثه) وذلك الحادث الذي به يصير الانسان فاعلا اما اختيار آخر صادر
عنه او غيره فان كان الاول ينتقل الكلام الى ذلك ويتسلسل والثاني بينه بقوله
(فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية) وهو
خلاف الواقع (او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار) وهو لا يمكن ان يكون من ذاته
فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض خلافه (فيكون محمولا على
ذلك الاختيار من غيره) كان ذلك الاختيار حاملا له يوصله الى فعله (و
ينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره) وتلك الاسباب
لا يذهب الى غير النهاية (فينتهي الى الاختيار الازلي) وهو علمه القديم
(الذي اوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه) لان الاشياء صادرة
عن ذاته لذاته لانه يجب ان يكون في ذاته القديمة اسبابا تامة لواحد من الاشياء

والا لم يتحقق شيء اصلا واذا كانت سببا تاما له يلزم من تحققها تحققه والا
يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها فاذا كانت ذاته القديمة موجودة
مع ذلك الواحد نقول انهما يجب ان يكونا علة تامة لواحد اخر مثلا منهما
لما ذكرنا وهكذا حتى ينتظم سلسلة الموجودات باسرها وقد تقرر ان الله تعالى عالم
بالاشياء علما سابقا على صدورها منه فكل ما اقتضته ذاته مع علمها بانه
صادر منها فهو مراد لها لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي وكل
فعل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبيعيا فتعين ان يكون اراديا فاذا يكون الاشياء
كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الازلية اما ابتداء او بواسطة
واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالاشيا فلان معلوما انه من حيث هو
كذلك مقتضى لذاته ومطلوب له بذاته وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم
من حيث انه معلوم له مراد له فيكون عين علمه تعالى فيكون متعلقا بالذات
على وجودات الممكنات وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الازلي الذي هو علمه
تعالى يوجب ترتيب الكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي هو عليه الكل ترتيب خارجي
وهو فرع وتابع للترتيب العلمي (فانه ان انتهى الى اختيار حادث جاء الكلام من الراس)
بان نقول هذا الاختيار الحادث ان كان من حادث اخر وهو ايضا من ثالث وهلم
جرا فيتسلسل الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي (فثبت من هذا) وظهر
مما تقدم (ان كل كائن) حادث (من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة
الازلية **فصل** لما كان مذهب اهل الحق وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للنافين

في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة المرئي في
العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا
الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين
كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا من الادراك نوع اخر فوق
الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة او مكان فمثل
هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق
بذات الله تعالى منزهة عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها
والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ اراد ان يبين ما هو مذهب
اهل الحق فقال (كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء عام كالانسان
والعام لا يقع عليه رؤية ولا بصر) اي لا يدرك ولا يحاط (بحسه) كالانسان
(اما الشيء الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال
واسم المشاهدة يقع على ادراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها
من غير واسطة استدلال) ان اراد ان المشاهدة يطلق في العرف على هذا المعنى
فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة الا على ادراك المجرد علم
وجوده من غير استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراك العام الذي حصل بلا
توسط النظر فلم اخرجه عن المشاهدة وما ذكره في حيز الاثبات لا يثبته وان
اراد انا نصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة
الى الاستدلال الذي اشار اليه بقوله (فان الاستدلال على الغائب) لان الاستدلال
لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضرا لا احتاج

الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعد حصوله
فلا فانه لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا به ويتوقف
على حدس وتجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والآخر ليس بغائب لا يخلو عن تحكم
الآن يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر فى حكم الحاضر لان الجهل الكامل
هو الجهل المحوج الى النظر او يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغى
فكانه لم يحضر (والغائب ينال بالاستدلال) فيه بحث لانه ان اراد ان كل
غائب ينال بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك
فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا (وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانه
بلا شك فليس بغائب) يرد عليه ما تقدم انفا فلا يفيد (فكل موجود
ليس بغائب فهو شاهد) اذ نسبة الموجود الى الموجود لا يخ عنهما فاذا انتفى
الغيبوبة تعين الحضور (فادراك المشاهد هو المشاهد اما بمباشرة
وملاقاة) كما فى ادراك اللامسة والذائقة اذ لا بد فى كل منهما من ان يصل
الحامل للكيفية المدركة الى القوة المدركة مثلا يجب فى ادراك الملموس من
ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها (واما من غير مباشرة
وملاقاة كادراك القوة الباصرة (وهذا هو الرؤية) فيه تامل لان الرؤية
كما حصلنا ما ههنا يلزمها ان يكون من غير مباشرة وملاقاة واما ان كل
ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال اذا كان من غير
مباشرة وملاقاة يكون رؤية فغير معلوم (والحق الاول لا يخفى عليه فانه
ليس ذلك بالاستدلال كما سبق (فجاز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته

فاذا تجلى لغيره متمنعا عن الاستدلال) وظاهر ان ذلك التجلى (كان بلا مباشرة
ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير) ان اراد به ان ينكشف على ذلك الغير
انكشافا تاما عليا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد انه تعالى يدرك
بالادراك المخصوص الذى يحصل لنا عند الابصار المسمى بالرؤية فممنوع وما
ذكر فى بيانه لا يفيده ولا يجوز المباشرة التى هى اتصال الشخص ببشرته الى بشرة
الآخر فى حقه تعالى (اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او
مذوقا او غير ذلك) من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز رؤيته
تعالى بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم
فقال (واذا كان فى قدرة الصانع ان يجعل قوة هذا الادراك فى عضو البصر) اى
اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل للعضو البصرى (الذى يكون بعد البعث)
بحيثية حصل له الادراك بلا مباشرة وملاقاة ففى قدرته ايضا ان يخلق
هذه الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى فى العبد من
غير تشبيه ولا تكييف اذ ليس هذا بابعد من ذلك كما اشار اليه بقوله (لم يبعد
ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مماسة ولا محاذاة
تعالى عما يشركون تفسير قوله) يعنى ان الكلام الذى ياتى عقيب هذا شرح لقوله
(فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر) هو قوله كل شئ يخفى) فتفاوته (اما لسقوط حال
مرتبته (فى الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما
ان يكون لشدة قوته) وعلو مرتبته (وعجز قوة المدرك عنه ويكون حظه
من وجوده نوعا) وقرا (مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا

اى نظرت اليها (انت حسيرا) اى عجزت عن ادراكها (وخفى شكله عليها كثيرا) و
يحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا تصلح لان تكون متعلقة للادراك او تصلح
له ولكن يعجز القوى الدراكة عن الانسان بادراك ماهيتها من ان يتعلق بها (واما ان
تكون) خفاؤه (لستر) يمنع الادراك عن الوصول اليه (والستر اما مباين
كالحائط يحول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط حقيقة
الشئ واما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية
التى غشيته) اى غشيت تلك الامور تلك الحقيقة فتذكير الضمير باعتبار
تاويل الحقيقة الانسانية بالانسان (فهى) اى تلك الحقيقة (خفية فيها
اى فى تلك العوارض لان الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق
الغريبة كما يظهر من كلامه بعد هذا فعلى هذا يكون المخالطة الساترة حقيقة
هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذاته كالحال فيكون الحقيقة خفية فى
المحل والعوارض لا فى العوارض فقط والساتر المخالط لا يخرج عن المحل والحال لانه
اذا لم يكن احدهما لكان مباينا لها اذ المخالطة التى هى المصاحبة المخصوصة
يقتضى خروج كل منهما عن الآخر فلا يكون جزءا فتعين ان يكون مباينا (و
كذلك) الحال (الساتر الامور المخصوصة) فى كونها محفوفة بمخالطها وامور حالة
فيها (فالعقل يحتاج الى لسترها) اى الى ازالة تلك الحجب (عنها حتى يخلص
عن هذه الموانع (فاذا حصل له الخلاص) منها (وصل الى حقائقها والملاصق
مثل الثياب للابس وهو فى حكم المباين) بل هو مباين فصل الملاصق و
المباين يختصان بجعلان الشئ مختفيا لتوقفهما الادراك) وجعلهما اياه

موقوفا عندهما لانهما اقرب الى المدرك) فوقع ادراكه او لا عليهما فلم يصل الى ما
بعدهما المحجوب بهما فصل الموضوع يخفى الحقيقة الحالة فيه لما يتبع انفعالا
اى بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع من اللواحق الغريبة) لان
لاستعدادات المحل واحواله مدخلا فى فيضان احوال مخصوصة عليهما على ما
اوضحه بقوله (كالنطفة التى يكتسى صورة الانسانية فاذا كانت كبيرة
معتدلة) لا يميل كيفياتها الى الافراط والتفريط (كان الشخص عظيم الجثة حسين
الصورة) اذ بالكبر يصير جثتها عظيمة وبالاعتدال يتناسب الاعضاء وكيفياتها
فيصير به حسن الصورة (وان كانت النطفة قليلة كان الشخص المتكون منها بالضد
اى يكون صغير الجحم قبيح الصورة لانتفاء سببا العظم والحسن (وكذلك يتبع
طباعها المختلفة) اى يتبع اختلاف حقيقة النطفة (احوال غريبة مختلفة
كما يشاهد من الاختلافات التى من انواع الحيوانات فصل القرب) نوعان
صورى وهو قرب (مكانى ومعنوى) فكما ان غاية القرب المكانى هو اتصال
احد الجسمين بالآخر اتصالا احسيا كذلك غاية القرب المعنوى هو اتصال
احد الشيئين بالآخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوى بالاتصال
(والحق غير مكانى) لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا يخلو اما ان يقوم بذاته
او بغيره لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتى فتعين ان يقوم
بذاته وح لا يجوز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب فهو غير متحيز وكذلك
يتميز غير يساره فيجب ان ينقسم فالانقسام يستلزم التركيب المنافى للوجوب
الذاتى فلا يتصور فيه قرب وبعد مكانى (والمعنوى اما اتصال من قبل الوجود

لا ينقسم اصلا لان المتحيز بالذات

واما الاتصال من قبل الماهية) اى القرب المعنوى الذى هو المناسبة المخصوصة اما من جانب الوجود او من جانب الماهية لا جائز ان يكون من جانب الماهية لان (الاول الحق لا يناسب شيئا بوجه من الوجوه (في الماهية) اذ لا ماهية له كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شيء مناسبة مخصوصة في الماهية (فليس لشيء اليه نسبة اقرب او ابعد في الماهية) فتعين ان يكون من جانب الوجود (واتصال الوجود لا يقتضي) في الواقع (قربا اقرب) واشد من قربه تعالى) بالاشياء يعني ان طبيعة الاتصال الذى هو القرب لا يقتضي في الوجود ولا يمكن لها فرد هو قرب مخصوص اقوى من قربه تعالى بالوجودات (وكيف لا يكون كذلك وهو مبدء كل وجود ومعطيه) كما سبق بيانه فيكون جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذاته تعالى اتصال معنوى وارتباط ذاتى بتلك الوجودات بخلاف سائر الماهيات فانها من حيث ذاتها اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست يحصل لها اتصال بالوجودات وقرب منها (وان حصل بواسطة فللواسطة واسطة) وهو اقرب من الواسطة والواسطة من حيث هي غير مرتبطة لشيء منها بل من حيث انها متحققة وتلك الحيثية تكون من الغير (وهو اقرب من الواسطة اذ الواسطة تصير بسببه واسطة فليس فيها الاتصال الذاتى كالشمس فانها اذا تفعل الضوء في البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس اقوى من قربه الى الكوة بل لا نسبة بينهما في القرب كما لا يخفى فلا قرب اشد من قربه تعالى بالموجودات واذا تمهد ما قررناه (فلا اخفاء بالحق

الاول من قبل سائر ملاصق ومبتين) لان الخفاء من هذه الجهة انما يصير في الكائنات وقد تنزه الواجب تعالى عنها وايضا (فقد تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع) والا يلزم ان يكون محتاجا اليه (وتقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فيه لبس في ذاته) لا يلزم من تنزهه عما ذكر ان لا يكون له لبس في ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية سائرة اياه الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا هناك منتف اذ ليس في الخارج الا الذات يجب ان ينتزع عنها العقل اعتبارات اما من نفس ذاته فقط واما من حيث اضافتها الى شيء والقول بكونها سائرة له في غاية الاستبعاد تامل

فصل لا وجود اكمل من وجوده) لانه تمام وفوق التمام كما مر ولا شيء من الوجودات كذلك فيكون كل منها (فلا اخفاء به من) جهة (نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر) اذ اسباب الاخفاء عن ذاته تعالى منتف بالكلية كما بينه (واشده ظهوره باطن) وكيف لا يكون كذلك والحال (انه به يظهر كما ظهر الشمس فانها اظهر كل خفي) على الابصار (ويستبطن عنها لا من خفاء) بل لعجزها عن ادراكها (تفسير الفصل الذى بعده لا كثرة في هوية ذات الحق) لان الكثرة فيها يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتى (ولا اختلاط له بالاشياء) لا بالحلية ولا بالمخالطة كما سبق (بل تفرد) في ذاته (بلا غواش) غريبة وعوارض لاحقة (ومن هناك) اى من اجل عدم الاختلاط وتفرده عن العوارض (ظاهرية وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته) لانها معلولة للذات ورتبة المعلولية التاخر (و) بعد (ظاهرية) ايضا لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علم

تعالى بذاته ولا شك في ان كون الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد ظاهريتها والكثرة والاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث انها اعتبر معها شيء اخر وكل شيء اعتبر معها فهو صادر عنها (ولكن) تلك الكثرة صادرة من ذاته المجردة (من حيث وحدتها) اي من حيث انها لم يكن معها شيء (من حيث ظاهريتها) التي هي عين ذاته يعني ان ذاته من حيث (هي ظاهرة) وهي بالحقيقة يظهر بذاتها ومن ظهورها) الذي هو عين ذاته (يظهر كل شيء فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء) اذ ما من شيء من الاشياء الا وهو يدل عليه دلالة عقلية قطعية كما قيل في كل شيء له اية تدل على انه واحد (وهو ظهوره بالايات وبعد ظهوره بالذات) كما لا يخفى (وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة) اما من قبل اسباب الظهور التي هي الايات واما من قبل من ظهر ذاته تعالى عليه (وتنبعث من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة) وهي علمه بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشأ الظاهرية الثانية لان العلم بالذات سبب لوجودها في العين ووجودها في العين سبب لظاهريته الثانية **فصل** لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور) اي لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء مستفادا من الامور الصادرة عنه (كما ندرك الاشياء المحسوسة) اي كما يستفاد ادراك تلك الاشياء (من جهة حضورها وتاثيرها فينا) اذ لو كان علمه بالاشياء كذلك (فيكون) الاشياء (هي الاسباب العالمية الحق) وهو باطل لانه يلزم استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقصان المنزه عنه ولانه تعالى

يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما يوجبه ذاته فيكون علمه بالاشياء مستفادا من علمه بالذات لا من الخارج الى بيان هذا اشار بقوله (بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست) لا من الخارج (لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستقلة) المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين الذات كما هو الظاهر من كلامه سابقا حيث قال لحظت الاحدية وكانت قدرة او لازمة لها والقدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور (ولحظ من القدرة المقدور (فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره) والعلوم الحاصلة لذاته) وان كانت باجمعها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان يكون بينها ترتب (اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بانه اي بان ثوابه (ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعد الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية في الزمان بل يوجب القبلية والبعدية التي بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة) عند الحكماء (فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي) وهو قبل لا يجامع مع البعد اعني انه قبل يكون نفس قبليته فقط منشأ عدم المجامعة مع البعد فقد اعتبر في تلك القبلية اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذي يقع في اول شهر بالنسبة الى ما يقع في اخره واما ذوات تلك الاجزاء من حيث كالجزء الذي هو اول الشهر بالنسبة الى الجزء الذي هو اخره فلو كان بعض تلك الاجزاء علة معدة للبعض الاخر منها لا ينتقض بتعريف القبل بالزمان بها من تلك الحيثية لان منشأ عدم اجتماع

مع اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق لا ان قبلية
السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك فانهما لا يجتمعان في اجزاء الزمان تقدم زماني وتقدم
بالطبع ولا محذور في ذلك كالاب الفاضل بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع و
تقدما بالزمان وتقدما بالشرف (ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الآخر دونه
وهو يوجد دون الآخر) اي الذي يكون محتاجا اليه ولا علة موجبة له (مثل الواحد
للاثنين ويقال قبل بالترتيب) اي قبل بالترتيب باعتبار معه الوقوع في المرتبة وهو
اما حسي (كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت من جهة القبلة او عقلي كالجنس بالنسبة
الى النوع اذا اخذت من جانب الاعلى) قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء المتقدم
بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخرى فيكون بعضها اقرب
منه وبعضها ابعد واما ابعد المطلق فذلك ما هو اقرب للمنسوبين الى هذا المنسوب
(ويقال قبل بالشرف) وهو قبل اعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه (مثل
كون (ابي بكر رضي الله عنه قبل عمر رضي الله) ويقال قبل بالذات واستحقاق
الوجود) وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها ويكونان معا في الزمان
لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب فان ذلك لان وجود ذلك
ووجوبه لم يحصل من هذا واما وجود هذا ووجوبه فحاصل من ذلك فيكون
هو اقدم بالقياس الى حصول الوجود والوجوب (مثل ارادة الله تعالى وكون
الشيء فانهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن ارادة الله في الزمان) اذ لا
يمكن ان يتخلف المراد عن تعلق ارادته تعالى به كما هو مذهب اهل الحق
(لكنه يتأخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول

كان الشيء فاراد الله) وهذا الترتيب العقلي المصحح لدخول الفاء على المحتاج هو القبلية
المشتركة بين القبل بالذات والقبل بالطبع **فصل** ليس علمه بذاته مغايرا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته كما سبق
بيان ذلك مفصلا (وفيها) اي وفي تلك الصفة التي هي العلم بالكل (الكثرة
الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القدرة
والقوة الغير المتناهية) باعتبار تعلقها بالمقدورات التي لا تحصى (فلا كثرة
في الذات) اي فلا يلزم من قيام الصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس
الذات (بل يكون الكثرة فيما هو بعد الذات) بعدية ذاتية (فان الصفة
التي هي العلم بعد الذات لا بالزمان بل بترتيب الوجود) لان الذات علة موجبة
لها (لكن لتلك الكثرة ترتيب سببي ومسببي ترتقي) تلك الكثرة وتنتهي
(به) اي بسبب ذلك الترتيب (الى الذات يطول شرحه) وتفصيله ويعلم ذلك
اجمالا من الترتيب الذي في الموجودات العينية لانه حكاية عن الترتيب الذي
بينها باعتبار وجوداتها العلمية (والترتيب يجمع الكثرة) المتفرقة (في سلك
واحد ونظام) والنظام وحدة ما به يصير تلك الكثرة واحدة (فاذا اعتبر
الحق ذاتا وصفاتا كان كلا في وحدة) هي ذلك النظام (فاذا كان كل كل
يعني كل مركب (متمثلا في قدرته وعلمه) ذهب الشيخ ابو علي الى ان علمه
تعالى بالاشياء عين قدرته عليها اذ بمجرد علمه بها يتمكن من الايجاد فلو
كنا نفعل الاشياء بواسطة علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة ولكن
لان معنى القدرة فينا هو ان يتمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق

بالقوة المحركة والالات واذا كان ذلك غير جار في الاول وكان علمه بالمقدور كافيا
في ان يوجد فيكون علمه قدرته لكن كلام المتن يدل على ان القدرة مغايرة
للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث فرع قوله فلحظ الكل على
لحظ القدرة المستقلة (ومنها) اي من القدرة والعلم (يحصل حقيقة الكل معراة
معراة عن اللواحق الخارجية المادية على وجه الكلية (ثم يكتسي المواد) وعوارضها
باعتبار وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقائق
المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كلي اجمالي
وثانيهما باعتبار وجودها في الخارج مقرونة باللواحق المادية (فهو كل الكل
من حيث صفاته وقد اشتملت عليهما اسمية ذاته) يعني ان صفاته مشتملة على
الكل وذاته مشتملة على تلك الصفات فيكون ذاته لاشتماله على الكل كل الكل
(بنفس الفيض الذي بعد) وهو قوله هو الحق فكيف لا يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه
الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع مطابقا بكسر الباء والقول
مطابقا بفتحها واذا قيس القول الى الواقع بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع
مطابقا بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيد بقوله (اذا طابق القول)
اي اطلاق الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له (ويقال حق للعقد) ايضا
اذا طابقه الواقع (ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل) اي في وقت من الاوقات
سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق والنار حق او سيحق كقولنا القيمة حق والحساب
حق (ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه) وهو ما يكون ماهيته عين
(والاول تعالى حق من جهة المخبر عنه) لان القول انما يطلق عليه الحق بواسطة

مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون حقا (حق من جهة الوجود)
لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات واكملها فهو احق بان يكون حقا (حق من جهة
انه لا سبيل للبطلان اليه) ولا يتطرق الفناء الى ذاته (لكنا اذا قلنا له انه حق فلا نريد
الذي لا يخالطه بطلان) يعني اذا اطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا المعنى
الثالث لانه لا مرتبة اعلى منه في الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا (و)
لانه به (يجب وجود كل باطل) كما قال الشاعر (الا كل شيء ما خلا الله باطل)
لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفي) كما مر مرارا (وهو ظاهر من حيث
ان الاثار تنسب الى صفاته ويحجب) تلك الصفات عن ذاته فيصدق بها) اي بتلك
الصفات من حيث انها ثابتة للذات (مثل القدرة والعلم يعني ان في
القدرة والعلم مساغا وسعة) اذ كل من نظر في الموجودات الممكنة نظرا صحيحا
وتدبر فيها تدبرا كاملا يعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه
لا يمكن ان يطلع عليه احد كما اشار اليه بقوله (فاما الذات فهي ممتنعة فلا يطلع على
حقيقة الذات في كنهها فهي) كنه الذات (باطن باعتبارنا) وعجز قوانا المدركة
عن ادراكه (وذلك) اي كونه باطنا (لا من جهته) حاجب ساتر (وظاهر
باعتباره) اي بالقياس الى نفس ذاته (ومن جهته) وهي الايات الدالة عليه المنتسبة
الى صفاته الواجبة لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد التخلي بصفاته واسمائه
بقدر ما يليق به ويناسب فانه اذ به يحصل الحظ الحقيقي وللناس فيه مراتب متفاوتة
فمنهم من لم يكن له حظ منها الا سماع اللفظ فهو في رتبة البهيمة او يكون حظه
فهم معناه اللغوي فهو قريب من الاول في المرتبة او يكون حظه عقد

ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف بل بتقليد فهذه مرتبة العلماء الظاهريين و
اكثر العوام لكن حظوظ العارفين من معانى اسماء الله تعالى ثلثة الاول معرفة
هذه المعانى بالمكاشفة والمشاهدة بحيث لا يجوز فيها الخطأ وكم بين هذا
وبين الاعتقاد التقليدى او الاعتقاد من الدليل الجدلى الثانى استعظامهم ما
ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم
من تلك الصفات ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان فيحصل لهم شبه بالملئكة
المقربين الثالث السعى فى اكتساب الممكن من تلك الصفات و التخلق بها و به يصير العبد
ربانيا قريبا من الرب تعالى وبه يصير رفيقا للملأ الاعلى فان قيل كيف يكون القرب
من الله تعالى مع انه فى غاية التنزه بعيد عن صفات المخلوقين قلت الموجودات
على قسمين كامل وناقص ومهما تفاوتت درجات الكمال واقتصر منتهى الكمال
على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون لنا فى الموجودات كمالات متفاوتة
فاكملها اقرب الى الذى له الكمال المطلق قربا بالدرجة والرتبة لا بالمكان فبتفاوت
القرب منه تعالى بتفاوت الكمالات قال الشيخ الصمدانى فى عوارف المعارف حكى
عن الشيخ ابى على الفارمدى انه حكى عن شيخه ابى القاسم الكركانى انه قال
الاسماء التسعة والتسعين تصير اوصافا للعبد السالك وهو بعد فى السلوك
غير واصل ويكون مراد الشيخ رحمه الله عن هذا ان العبد يأخذ من كل اسم
وصفا يلائم حال البشر وقصوره وضعفه مثل ان يأخذ من اسم الرحيم
معنى من الرحمة على قدرة البشر وكل اشارات المشائخ رحمهم الله فى الاسماء
والصفات التى هى اعز علومهم على هذا المعنى والتفسير وكل من يتوهم

بذلك شيئا من الحلول تزندق والحد الى هذا كلامه واذا تقرر هذا فنقول
(انك اذا اكتسبت كلا من صفاته تعالى قطعت لحظك عن صفات البشرية وقلع
عرقك عن مغرس الجسمانية) لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات
الواجب تعالى والمجردات وتبعد من علائق البشرية وعوائق الجسمانيات مثلا ان
تكتسب من اسم القدوس مثلا ان تطهر حسك عن الكدورات وحواسك
عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك عن رذائل الاخلاق
والصفات السبعية وسرك عن الالتفات الى ما سواه من الحظوظ الدنيوية
والاخروية وان تلتفت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وتعلم
ان الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا
ظلال باقى الاسماء فاجهد ان تكتسب ظلالها لتفوز فوزا عظيما فاذا اكتسبتها
(فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا يدرك) اذ غاية سبيل البشر فى ادراك
ذاته المقدسة ادراك انها لا يدرك (فاستلذذت بان تدرك انك لا تدركه
فلذلك) اى فلاجل التلذذ بان تدرك انه لا يمكنك ادراك الذات (عليك
ان تأخذ من بطونه) وهو كونه بحيث لا يمكن ان يتعلق به الادراك وعلمه بهذه
الحيثية متوجها (الى ظهوره) باعتبار الايات والمخلوقات (فيظهر لك عالم
الاعلى وعالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم البشرية) اذ من هذا
العالم تنتقل الى العالم الاعلى لانا ندرك المحسوسات التى هى اقرب الينا اولا ثم
بالنظر والتأمل فيها يظهر علينا عالم المجردات وكيفية صدورها عن مبدئها
فص الحد التام يؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق

فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا) هذا عند جمهور المنطقيين والمشهور بينهم و
الحق انه لا يجب ان يكون مؤلفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا الى الكنه
مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعم من ان يكون محمولا اولا ومن الذي فرض عليها
محمولتيهما لو وجب تألفه من الجنس والفصل يلزم ان لا يكون المنطق مجموع
قوانين الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة كالعشرة اذا حصل
جميع اجزائها في العقل مفصلا فلا شك انه حينئذ يحصل ماهية ذلك
المركب في العقل مفصلا فلا شك فيكون جميع الاجزاء باعتبار التفصيل موصلا
الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة المبينة في المنطق **فصل** الموضوع هو
الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة) ظاهر هذا التعريف كما تناول المادة
وقد اطلق قبل هذا على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض لحقيقة
الانسانية الآن يعم في الصفات بحيث يتناول الجوهر ايضا فحينئذ يشمل
المادة والمادة قد توجد مع صورة مضادة لصورة كائنة وتزول بحلولها
ويبقى موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان
مع ان الصورة المائية والنطفية تبطل عند وجود الهواء والانسان وقد يكون الموضوع
قريبا مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون بعيدا مثل الاخلاط بل الاركان
لها وقد يكون جزئيا مثل هذا الخشب للكرسي وقد يكون كليا (مثل الماء للجمود
والغليان والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض) **فصل**
(هو اول من جهة انه منه) اي من جهة ان وجوده من ذاته يعني لا مبدأ لوجوده
وهو مبدأ لكل ما سواه بان يصدر عنه كل وجود لغيره) هذا هو مراد الفاضل

من ان مفهوم الاول مركب من امر وجودي وهو كونه مبدأ لغيره ومن امر عدمي
هو انه لا مبدأ له (وهو اول من جهة انه اولى بالوجود لغايته فيه منه) وكونه معدنا لجميع
الكمالات (وهو اول من جهة ان كل زماني) اي حادث (ينسب اليه تعالى يكون
اي باعتبار وجوده (فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء) الحادث هو
ما سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا و(وجد) اعني الحق الواجب (معه
لانه موجود (لا فيه) لان كونه فيه يستلزم الحدوث اذ الزمان لا يدخل فيه
الا المتغير فان قيل نحن لا نعقل من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك
الشيء فيه ولا شك انه مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو اتصال
التقضي والتجدد اي امر متصل يلزمه التقضي والتجدد فلا يكون فيه شيء الا و
له تقدم وتأخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التي فيها التقضي والتجدد حاصل
في الزمان ومن حيث ذاته التي لا تقدم ولا تأخر فيها ليس في الزمان بل معه
فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان
لا يلزم ان يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه لان ذاته
تقدست منزهة عن جميع انواع التغير الذي بسببه يكون الشيء في الزمان
وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا ما له سيلان قال الشيخ في تعليقاته
العقل يفرض لها ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة
التي يكون لها مبدأ ومنتهى ويكون مبدأه غير منتهاه بل يكون متقضيا ويكون دائما
في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر و
هذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك

الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يدرك
ادراكه لانه راى كل شيء في زمان ورأى كل شيء يدخله كان ويكون في الماضي والحاضر
والمستقبل ورأى كل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون الثابت
مع الثابت ويسمى السرمد وهو يحيط الدهر (هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان
فيه اولا اثره) اى فعله (وثانيا قوله) بالذات (لا بالزمان) اذ يصح ان يقال
اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لا يتأخر عن الايجاد بالزمان (هو اخر لان
الاشياء اذا لوحظت) اولا (ونسبت اليها اسبابها) ومباديها (وقف عنده
تعالى المنسوب) الذي هو اول الاسباب اذ لا سبب فوقه لانه مسبب الاسباب
الحاصل انه اذا ابتدئ من جانب المعلول ولوحظ ترتب اسبابه انتهى الى
الواجب قطعا فيكون هو اخرا (هو اخر لانه بالغاية الحقيقية) وهي الغاية
الغايات التي تطلب لذاتها لا لشيء اخر (في كل طلب فالغاية مثل السعادة) التي
هي غاية الكمال الممكن للشيء بحسب فطرته (في قولك لم شربت الماء فتقول ليتغير
المزاج فيقال لم اردت ان تغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة
فتقول للسعادة والخير) اى لاجل كون البدن على وجه الكمال (ثم لا يتوجه عليه
سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق
الاول يعقل به كل شيء) ويتشوقه لان ما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كماله اذ
العدم من حيث هو عدم لا اشتياق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمتشوق
بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال
في حدود ذواتها يكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة بل المط

الحقيقي هو الذي له براءة في نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب لان
كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له اما بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج
بذلك من القوة الى الفعل حتى يصير مناسبا للمبدأ الحق الذي هو كامل
بالفعل من جميع الوجوه فيتقرب منه فيكون كل شيء مقبلا الى ذاته تقدست
(طبعا وارادة بحسب طاقته) وما يليق (بحاله على ما عرفه الراسخون) الذين
ثبتوا وتمكنوا وغاصوا بحر من قاطع (في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل
فهو المعشوق الاول الحقيقي) الذي يتوجه نحو جميع الاشياء فيكون غاية الغايات
(فلذلك) اى لكونه يتوجه نحوه كل شيء وكونه يطلب لذاته (هو اخر) وثانيا
بين اخريته تعالى بكونه غاية ذاتية اراد ان يبين كونه تعالى غاية يوجب
اوليته ايضا من جهة فقال (كل غاية) باعثة للفاعل على فعله (اول في
الفكر) اى في التعقل والوجود العلمي لانها باعتبار هذا الوجه علة غائية
ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول فيكون اول (اخر في الحصول)
لانه مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني فيكون اخرا فان قيل
ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء التي معلول لا لشيء منها
فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها لان كونه غاية يقتضي التأخر فلا يكون اخرا في
الحصول قلنا ان كونه غاية واخريته في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه
ليلزم استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالقرب منه
والوصول اليه ومعرفته (هو اخر من جهة ان كل زماني يوجد زمان يتأخر
عنه ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق) فيكون اخرا (هو طالب لكل) اى جاذب

الكل (الى النيل منه) والوصول اليه (بحجبه) اى بحسب طاقة الكل ويليق بحاله (هو غالب) اى مستولٍ له قدرة تامة (على اعدام العدم) يعنى اعدام المواد لا يستحق الوجود بنفسها ولو لم يعرض لها تاثير من خارج لكانت باقية ازلا و ابدا على العدم (وعلى سلب الماهيات ما يستحقها بنفسها من البطلان) اى على سلب امور يستحق البطلان والهلاك فى حد ذاتها وهى الممكنات فقوله ما يستحقها بدل من الماهيات (وكل شىء هالك الا وجهه وله الحمد على ما

هذا نا من سبيله فاولانا من تفضيله

الحمد لله الذى وفق لاتمام هذا الكتاب فى عصم من الزلل والغواية والاضطراب والصلوة على خير من اوتى الحكمة وفصل الخطاب وعلى آله واصحابه الذينهم اولو الالباب طبع فى دار الخلافة طهران فى شهر شوال المكرم

١٣١٨

